

موقفنا من التراث القديم

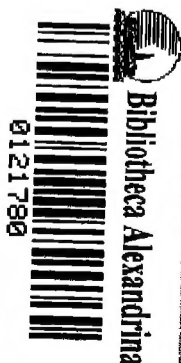
التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الأول

المقدمات النظرية

دكتور حسن حنفي



مكتبة مدبولي

التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الأول

المقدمات النظرية

د. حسن حنفي

الناشر
مكتبة مديوني

الإهداء

إلى علماء أصول الدين

تحقيقاً لمسؤولية جيلنا

حسن حنفى

مقدمة

من الدعاء للسلطين الى الدفاع عن الشعوب .

تبدأ المقدمات التقليدية في علم اصول الدين بحمد الله والصلوة والسلام على رسوله . وهي مقدمات ايمانية خالصة ، تعبر عن ايمان ذاتي خالص ، هو المطلوب اثباته ، والبرهنة عليه . ولكن العالم الاصولي القديم يعلن عنه ، ويسلم به ، وكان مقدماته هي نتائجه ، وأن ما بينهما ان هو الالهو ولعب وسد فراغ . كما يغيب الاسلوب البرهاني ، وعرض الاشكال ، وبيان الهدف كما فعلنا في معنى « التراث والتجديد » ، عارضين للتراث القديم ، قارئين فيه ازمة العصر ، ومحللين ازمة العصر مكتشفين فيها بعد التراث القديم . ان التعبير عن مضمون الايمان كاحدى المسلمات هو نقض للبرهان ، وهدم للاستدلال ، وخياع للعلم ، خاصة ولو كان هذا المضمون هو المطلوب اثباته . ايماننا هو « التراث والتجديد » ، وامكانية حل ازمات العصر ، وفك رموزه في التراث ، وامكانية اعادة بناء التراث لاعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم . فالتراث ، كما بينا ، هو المخزون النفسي لدى الجماهير ، وهو الاساس النظرى لابنية الواقع (١) .

تبدأ المقدمات التقليدية بتنزيه الله تنزيها مطلقا . والاعلان عن اوصاف ذاته الكاملة ، وصفاتها المطلقة ، والتعبير عن هذا المطلب الذى هو غاية الانسان بلغة العشق والهيام (٢) ، وأن تحقيقها صعب المنال ،

(١) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، دار التنوير ١٩٨١

(٢) يقول الاشعري مثلاً « الحمد لله الواحد ، العزيز الماجد ، المتفرد بالتوحيد ، المتجدد الذى لا تبلغه صفات العبيد ، وليس له منازع ولا نديد ، وهو المبدى والمعيد ، الفعال لما يريد ، جل عن اتخاذ صاحبة

وأدراكها يند عن العقول ، ويصعب على أخيار . رنجد الذات نفسها كلها أبعنت في التعبير عن هذا العالم اللانهائى ، وأعلنت حيرتها أمامه ، وضياها فيه أو لجأت الى الفيض والألهم تجد فيه معرفة له ، وحاولت الاتصال به كى تنهل منه أو رأت في الطبيعة الآثار عليه ، واكتشفت في النهاية عن حيرة العقول والافهام ، وعجزها عن تحقيق بغيتها ، ضعف الطالب ، وقوى المطلوب (٣) . ومع ذلك فان المقدمات الايمانية تعلن عن

=

والاولاد ، وتقدس عن ملابس الاجناس والارجاس ، ليس له صورة تقال ، ولا حد يضرب له المثال . . « الابانة ص ٤ . ويقول الجرجاني « سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال ، وتنزهت سرديات جلاله عن وصمة التحيز والانتقال ، تلالات على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه ، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه . . « شرح الموقف ص ٢ . ويقول الرازى « الحمد لله المتعالى بجلال احدثه عن مشابهة الاعراض والجواهر ، المقدس بعلو صديته عن مناسبة الاوهام والخواطر ، المتنزه بسمو سرديته عن مقابلة الاحداق والنواظر ، المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الاشباه والنظائر ، العليم الذى لا يعزب عن علمه شىء من مكونات الضمائر ، ومستودعات السرائر ، العظيم الذى غرقت في مطالعه انوار كبريائه انظار الاوائل وافكار الاواخر . . « المحصل ص ٢ . ويقول البيضاوى « الحمد لمن وجوده وبقاؤه ، وامتنع عدمه وفناؤه ، دل على وجوده ارضه وسماؤه ، وشهد بوحدانيتها وصف العالم وبنائه ، العظيم الذى يحيط بها لا يتناهى عده واحصاؤه . . « الطوالع ص ٣ . ويقول الايجى أيضا « وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى ، والعلم الضرورى ، واهلهم للنظر والاستدلال والانتقاء في مدارج الكمال . ثم ابرهم بالتفكير في مخلوقاته والتدبر في مصنوعاته ليؤديهم الى العلم بوجود صانع قديم ، واحد أحد ، فرد صمد ، منزه عن الاشباه والامثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرا عن شوائب النقص ، جامع لجبهات الكمال ، غنى عما سواه . فلا يحتاج الى شىء من الاشياء ، عالم بجميع المعلومات ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء « المواقف ص ٢ .

(٣) يقول البيضاوى « تاهت في ببداء الوهيته انظار العقل وآراؤه ،

هذا الوجود المطلق الاوحد باعتباره قدرة شاملة ، و ارادة مهيمنة . فهو الذى يبدأ ويعيد ، وهو الذى يبدأ ويقرر ، وهو الذى يحيى ويميت . ويظلم العالم الاصولى القديم يتغزل فى هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء فيها . وكلما شعر بعجزه قوى مدحه . وكلما شعر بأن الكون لا يسير وفقما لما يجب تصور وكأن « الآخر » قد قام بدلا عنه بالسيطرة على هذا الكون المفقود . وبالتالي ينشأ السلطان ، الدينى اولا ثم السياسى ثانيا . ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتجزأ . ويكون السلطان متفردا بسلطانه ، لا ينازعه أحد ، ولا يشاركه شريك ، ولا يمارضه معارض ، ولا يقف بجواره ند . يملك كل شيء ، ويقدر على كل شيء ، لا معقب على قراراته واوامره (٤) . ومن ثم كان من السهل الانتقال من

وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه .. « الطوائع ص ٣ . ويشرح الاصفهاني « قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء وتحيرت في بدياء الوهنية انظار العلماء .. « المطالع ص ٢ . ويقول الجرجاني « تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته ، وتولت الازدهان والاهام في بدياء عظيمة صفاته .. « شرح المواقف ص ٢ . ويقول الظواهري « وتحيرت في ادراك حقيقته افكار العقلاء .. « التحقيق ص ٢ . ويقول الرازي « الحمد لله الذى تحيرت العقول والارواح في مطالعة بيد كبريائه وعزته ، وتاهت الابصار والافكار في حضيض كمال صديته .. « المسائل ص ٣٣٠ .

(٤) يقول الباقلاني « أحمد حمد معترف بأنه لا شبيه له يساويه ، ولا ضد له ينازعه ويناوله وأنه مالك الخلق ومنشيه ومبديه ، ومفسره ومغنيه ، وراحمه ومبتليه ، لا مالك فوقه يزجره ، ولا قاهر ينهيه ويأمره ، وأن الخلق جميعا في قبضته ، ومتقلبون بمشيئته ، ومتصرفون بين حدوده ومراسمه ، ولا معقب لحكمه ، ولا راد لاوامره ، ولا اعتراض لمخلوق في قضائه وقدره .. « التمهيد ص ٣٣ . ويقول الجويني « الحمد لله بارئ انسم ، ومحيي الرمم ، ومقدر القسم ، ومفرق الامم الى الهداية للطريق الاتم ، والخذلان بافتراق الزلل واللحم « الارشاد ص ١ . ويقول الرازي « الحمد لله فائق الاصباح ، وخالق الارواح والاشباح ، غافر العقول والحواس ، ومبدع الانواع والاجناس الذى لا بداية لقنمه ، ولا غاية لكرمه ، ولا حد لسلطانه ، ولا عد لاحسانه . خلق الاشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير ، وأبدع في الانشاء بلا تردد ولا تفكير ، تحلت بعقود حكمته صدور الاشياء ، وتجلت بنجوم نعمته وجود الاحياء . جمع بين الروح والبدن احسن تاليف ، ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف ، قضى كل أمر

السلطان الدينى الى السلطان السياسى ، ومن الحمد لله الى الحمد
للسلطان ، ومن الثناء على الله الى الثناء على السلطان ، من طلب
العون والمغفرة من الله الى طلبهما من السلطان لان التكوين النفسى
للطالب واحد ، واجد البدائل يؤدى نفس الوظيفة التى يوديهما الآخر .
من هذه القوة المركزية يستمد الانسان كل شئ ان كان به فعل ، او تفعل .
هذه القوة بذاتها مستغنية عن الانسان . فالحمد مدحض الابطيل ،
وكاشف الحق ، ودافع الباطل ، ومعطى العلم ، وواهب المعرفة ، والمبرهن
والمستدل والمثير الطريق . هو مصدر المعرفة واساسها ، ومعطى
السعادة وواهبها . ان معرفة الحق والباطل ، والصواب والخطا لا تأتى
من عل من تأمل فى المعطيات الفكرية والواقعية . فالمعرفة النظرية لا تتم
كهبة مسبقة بل عن طريق التحليل العقلى الرصين للأفكار والوقائع .
وباستقراء مجرى الحوادث . ذلك لا يمنع من وجود مقاييس للصدق ،
وانماط مثالية للفكر . ولكن هذه المعطيات المسبقة تنبع من طبيعة
العقل ، ويدركها الشعور بخدسته ، وليست فعلا لكائن خارجى مشخص ،
يفعل مباشرة او بطريق غير مباشر من خلال الانسان . ولا يمكن التسليم
بشئ على انه حق ما لم يعرض على العقل ويثبت فى الواقع انه كذلك (٥) .

يحكم ، وابدع كل صنعة مبرم عجيب " . العالم من ٢ - ٣ . ويقول
الايحي « قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ، يريد
لجميع الكائنات ، تفرد بمتعضيات الامعال واحاسن الاسماء ، ازالى
الملك ، يحيى ويبيد ، ويبدى ويبعد ، وينقص من خلقه ويزيد ، لا يجب
ابدى ، توحد بالقدم والبقاء . وقضى على ما عداه بالعدم والفناء . له
عليه شئ له الخلق والامر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا تعلل
افعاله بالافراض والعقل ، قدر الارزاق والاجال فى الازل ... » المواقف
من ٢ . ويشرح الاصغهانى ويقول « ابداع المواد بقدره قديمة ممتعة عن
الانتهاء ، له الاعادة ومنه الابتداء ، دبر الكائنات بقدره ، الذى هو تالى
سابق القضاء ... » المطالع من ٢ . ويشرح التفتازانى ويقول « نحدك
با من بيدك ملكوت كل شئ وبه اعتضاده ، ومن عنده ابتداء كل شئ واليه
معاده ... ولا توجد فى الامكان من طبقة الا تشملها قدرته القاهرة ... » شرح
المقاصد من ٢ - ٣ . والنصوص كثيرة من هذا النوع اوردا بعضها حتى
يعبر القارى بتحليلاتها له ، وتحدث له تجربتنا معها . فشاركنا فيها .
(٥) يقول الباقلانى « الحمد لله تامع الابطيل ، ومدحض الاضاليل .

والحقيقة انه لا يحمي الانسان المعاصر . ولا يحافظ على مصالح
 جماعه . الا الوعي الردى . ومجنيد الجماهير . ولما ان يتم الا بالثورة
 نفعليه . لن يغير الواقع بفعل خارجي . قادر على دحض الباطل والدفاع
 عن الحق بل بفعل الطليعة الواعية من المثقفين التى يتحول فيها الوعي
 الفرد الى معبر عن وعي الجماعة . الجماهير هم الدرع السواقى ،
 والطليعة هم راس الحربة . لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ شيء على
 انه حق ان لم يعرض على القتل والواقع واثبات انه كذلك . لا يوجد
 صمام امان الا فى وعي الانسان بذاته وليس فى « عقدة القبة السماوية » (٦)
 اسمى تغطى الارض . ملا وكالة الا من الانظمة الاجتماعية والعجز عجز
 مراقبتها وعدم قدره على مراجعتها . ليس المطلوب فى هذا العصر ان
 ينوه الانسان تحت هذا الخواء ، وان يضعف فى هذه المقامة ، وان يشعر
 بضالته تحت هذا السهول . بل المطلوب تأكيد ذاته ، واعمال عقله ،
 واحساسه بالمسؤولية ، وتحقيقه للرسالة ، ووعيه بالجماهير ، وادراكه
 لحركة التاريخ . ليس مطلب الممر هو نبذة « عقدة القبة السماوية »
 الحافظة للعالم من كل سوء ، مشبيه او تجسيم وشرك ، بل معرفة

وهادى من اختص برحمته الى سواء السبيل ، ومضل الناكب عن
 النهج المستقيم ، والحديد عن واضحات الحجج ، ونبرات البراهن .. «
 التمهيد ص ٣٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله فاطر الخلق وموجده ،
 ومظهر الحق ومنجده الذى جعل الحق وزنا لمن اعتقده ، وعبرا لمن اعتقده ،
 وجعل الباطل مزلزا لمن انتعاه ، ومذلا لمن اقتفاه . » الفرق ص ٢ .
 ويقول الجوينى « .. موضح الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكثر
 والباطل .. » الارشاد ص ١ . ويقول الامدى « الحمد لله الذى زلزل
 بها اظهر من صنعته اقدام الجاديين ، واستنزل بها ارباب من حكته ثنت
 المبطلين ، واقتوى قواعد الاحساد بما ابدى من الاى والبراهين ، واضطنى
 لصفوته من عبادته عصاة الموحدين ، ووثقهم من اسبابه بعروته الوثقى
 وحبله المتين ، فلم يزالوا للحق ناظرين ، وبه ظاهرين ، ولله ورسوله
 ناصرين ، وللباطل واهله دافعين ، الى ان فجر فجر الايمان ، واشرق
 ضوؤه للعالمين ، وخسف قبر البهتان ، واضحى كوكبه من الافلين ، وذلك
 من صنع الذى اتقن كل شيء » الغاية ص ٣ .

(٦) Glé de Voûte فى الهندسة المعمارية هو مركز القبة الذى
 ينسكها أى أساسها الاعلى .

المسؤول عما وصل اليه حالنا من احتلال وتخلف ، وقهر وطغيان ، وفقر
وبؤس ، وضنك وحرمان ، وتشردم وتبعثر ، وذلل وهوان . ليس مطلب
العصر هو ابراء الذمة ، ووضع الطهارة المجردة ، افتراضا وأملا ،
هذه الطهارة التي لا تشويها شائبة ، وتخلصها من مآسى العصر ،
مع انها قد تكون أحد مظاهره أو اسبابه ، بل المطلب هو تحديد المسؤولية
عما وقع في حياتنا من مآس وآزمات ، وهزات وتكبات . وكيف يكون
إتخا لص مسؤولا عن الشائب ؟ وكيف يكون البريء مسؤولا عن ذنوب
العصر ومظاهر البؤس والشقاء فيه ؟ كيف يكون الغنى مسؤولا عن
الفقر ، والعا دل عن الظلم ، والقوى عن الضعيف ، والقيوم عن المحتل ،
والواحد عن المتجزئ ؟ ان كل الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية
والسياسية التي نحن فيها ليست مفروضة علينا ولا مكتوبة من أحد بل
هى نتيجة للاوضاع ذاتها . ويخطئ القدماء عندما يبحسون العلة معلولا ،
ونخطئ معهم عندما نعلق مآسينا وهزائنا على مشجب لم يره أحد ولم
ينقذ أحد . لا يعنى ذلك رفض الشمول والعموم ، فالشمول للانكار
وللمبادئ . وهى لا تعطى الانسان أى ضمان أو امان بل تعطيه فقط
الاساس النظرى للتطبيق والممارسة ، وتصف له وسائل التحقيق ،
ولا يتوه فيها العقل بل يدركها ويحصل منها على معرفة ، ولا تضعف
امامها الارادة بل تتمثلها وتؤكد حريتها . ولا تضمحل امامها الذات
وتقنى بل تثبت ويتأكد وجودها

فى هذه المقدمات الایمانية تتحدد علاقة الانسان بانه ليس فقط على
مستوى المعرفة والنظر بل أيضا على مستوى السلوك والعمل . فالانسان
يحمد الله على نعمه ، ويشكره على فضله ، مما يجعل العلاقة أحادية
الطرف ، من واهب موهوب ، ومن معطى الى معطى . وتجعل
الانسان مجرد وعاء للنعم ، ومستقبل للعطايا ، وممتثل للجود والاحسان .
قد يرفض الانسان بطبيعته الكرم والفضل ، وقد ينفر من الهبات
والعطايا لانه يابى أن تكون يده هى السفلى ، ويد غيره هى العليا . وان
كثيرا من مآسى عصرنا لهو انتظار الكرم والجود ، والتشوق الى الهدايا
والعطايا ، والتزلف من أجل هبات السلطان حتى اصبح العصر كله عصر
تعايش وارتزاق . بل ان سلبية الجماهير اليوم قد رجع الى ان معظم

مظاهر التفير الاجتماعى فى حياتها تمت ايضا من اجود والكرم ، وكأنها هبات من أعلى ، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها . فاذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها فان الحاسم لم يتفضل عليها بشيء . بل نالت حقها ، وحقها ليس منة ولا فضلا عليها من احد . وقد يكون هذا هو السبب فى معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة او فضلا من رئيس على مرؤوس .

فاذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية فاننا نتجه بكل قوانا نحو الناقص ونتوجه الى ما لم يتحقق بعد . اتجهنا نحو الحاجة اقوى من نزوعنا نحو الحمد . والحمد على ما هو موجود فيه رضاء واستكانة ، والثورة على ما هو مفقود فيه غضب ومطالبة بحق . حالنا لا يتطلب حمدا ولا ثناء على احد بل يقتضى رفضا واعتراضا ، مطالبة وثورة . نحن لا نحمد بل نتعجب ، ولا نرضى بل نغضب ، ولا نثنى بل نقصد ، ولا نشكر ، فلا شكر على واجب ، بل ثور ونكائب . ان الاتهام بلحق الشخص يعطى الانسان نوعا من الرضاء ، ويجعل نفسه طيبة طيبة حامدة ذاكرة ، وهذا على خلاف مقتضات تكويننا النفسى الماصر الذى يشوبه انطلق والغليان ، وتعترية عواطف السخط والغضب ، يئن تحت ضغوط العجز والحرمان (٧) . فاذا طلب الانسان شيئا فانه يدعو كى يستجاب

(٧) يقول الملطى الشافعى « الحمد لله ذى العزة والانضال ، والجود والنوال ، احمده على ما خص وعم من نعمه ، واستعينه على اداء فرائضه ... » التنبيه ص ١ . ويقول الاشعري « الحمد لله ذى الجود والثناء ، والمجد والثناء ، والعزة والكبرياء ، احمده على سوابغ النعم ، وجزيل العطاء ... » اللمع ص ١٧ . ويقول الشهرستاني « الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها حمدا كثيرا طيبا ، مباركا كما هو اهله ... » الملل ج ١ ، ص ٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله ذى القدرة والجلال ، والعظمة والكمال ، احمده على سوابغ الانعام ، وجزيل الثواب ... » الانصاف ص ١٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله ذى الحكم والبوالغ ، والنعم السوابغ ، والنعم الدوافع ... » الاصول ص ١ . ويقول الشهرستاني « الحمد لله حمد الشاكرين ... » النهاية ص ٣ . ويقول الآمدى « فنحمده على ما اولى من منته ، واسبغ من جزيل

له ، ويسأل كى يعطى له . فتكوينه النفسى قد تعود على السؤال والاستجداء ، واعتاد على الشحاذة والتسول . ولن يتغير الواقع عن طريق الدعاء ، ولن يطعم جائع بطريق الاستجداء ، ولن ينصر مظلوم عن طريق البكاء ! الدعاء تعبير عن امان ورغبات وليس تحقيقا لها . هو حيلة العاجز ، وفعل القاعد ، واسلوب القعيد ، وطريق الخامل ، وسبيل المستكين . وقد بدانا تغيير الواقع بالدعاء منذ تراثنا القديم ولم يتوقف حتى عصرنا الحاضر (٨) . والخطأ لا يتغير بالتوبة والاستغفار ، بل بالتعلم والاستفادة منه . والعود من جديد الى القيام بنفس الانفعال بالتعلم والاستفادة من المنفعة ضد الخطأ والاكتساب النظرى والعملى للصواب . لا يوجد ملجأ للانسان الا عمله ، ولا نجاة الا بعمله المشترك مع الآخرين أى بالعمل الجماهيرى الذى تؤيده حركة التاريخ . ان الحصول على القوة لا يأتى بالدعاء للقوى ، وباستجداء واهب القوة بل يحصل عليها بالاستعداد ، والحصول على القوة بالفعل .

نعمة ، حمدا تكل عن حمرة السنة الحاصرين ... » الغاية من ٣ . ويقول الرازى « أحمد على جزيل نعمه ، وجميل كرمه ... » الاسانس من ٢ . ويقول المكناسى شارحا « ان أتجج الوسائل فى فتح أبواب المسائل ، وأرفع المطالب فى الفوز بالرغائب ، وأوثق العرى فى التعللق بالله الورى حمد منعم جاد بالكونين بلا نفع له ، وببسط البسيطة لنعمائه . وسبك السموات العلى لآكرامه الخلق بلا علة ، فله الحمد الذى لا يحصيه سواه ، والشكر على ما جاء به على كل خلق سواه ... » أشرف المقاصد من ٢ . وتبدأ كل العقائد المتأخرة بلا استثناء شعرا أو نثرا بالحمد لله ، وكلما قل احكام العلم وابداعه وتعقيله زادت المقدمات الايمانية .

(٨) يقول الملطى الشافعى أيضا « وبالله نستعين ، وهو حسينا ونعم الوكيل » التنبيه من ١ . ويقول الطوسى ملخصا « الحمد لله الذى يدل افتقار كل موجود فى الوجود اليه على وجوب وجوده وافاضته اياه .. » التلخيص من ٢ ، ويقول الاسفراينى « ... اللهم كما أنعمت ادم ، وكما أسست اتم ، فانا لسنا الا الظاهر ، وليس عنا ما يسند الينا فى الظاهر ، أنصرنا ، واعطنا أوفر من كل وانر ، وكما أدخلتنا فى الدنيا كمسافر ، أخرجنا عنها كالمسافر » حاشية الاسفراينى من ٣ . قارن أيضا « أنصرنا با ناصر » بما يقوله الجبرتى « يا نجى اللطاف ، نجنا مما نخاف » . ويسمى أقبال ذلك « فلسفة السؤال » التى تهيت الذات ولا تحييها .

ثم تنتقل المقدمات الايمانية التقليدية من محورها الاول ، وهو الله . الى محورها الثانى ، وهو الرسول ، وهما المحوران اللذان دار حولهما علم اصول الدين فى المرحلة لعقائدية المتأخرة ، وتشرع فى الصلاة التسليم عليه (٩) . وفرق بين الصلاة والعلم ، بين الترانيم الدينية والتحليلات العقلية . البحث العلمى ليس صلاة ، والنظر العقلى ليس دعاء ، وسلامة المنهج هو الضامن لليتين ، ودقة التحليل هو السبيل الى انصواب . والتركيز على الرسول بشخصه ، وفضله ، وكرمه ، ومآثره ، وفضائله ، وسجاياه ، تشخيص للرسالة ، وتركيز فى الوحي على المبلغ اياه ، وخطب بين الرسالة والرسول ، والنبوة والنبي . ومدح السوحي المشخص فى النبي تشخيص لنفكر مثل تشخيص الحق . والقدوة لا تعنى التبعية لشخص والثناء عليه ومدحه بل تعنى تجربة تاريخية فريدة ، وان الفكر ممكن التحقيق ، تجربة يستفاد منها ولكن لا يمتدح محققها . الهدف هو التجربة ، كيف يتحول الفكر الى واقع ، وليس الاشخاص .

ومن مآسى عصرنا تشخيص الانكار ، وعبادة الاشخاص ، وقت قوى ذلك فبينا الصوفية بنظرياتهم عن « الحقيقة المحمدية » . كما انتشر هذا التيار بيننا لانه فى غياب القدرة على فهم الامور ، ونصور الحقائق ، والتعامل مع الانكار ، يستدل بذلك كله الاشخاص الحسية ، والجاهل بما لا يرى يستعاض عنه بما يرى . فى حين ان الرسول ما هو الا مبلغ للوحي ، هو مجرد وسيلة لا غاية ، فضله من الوحي ، ومآثره من الرسالة . وعظمته فى الجهاد وقُدوته فى الاخلاق مثل اى قائد او زعيم . فاختياره للرسالة ليس ميزة لشخصه بل لان الرسالة لابد وان تبلغ من خلال رسول تتوفر فيه شروط الاداء والتبليغ . والتركيز على الاختيار والاصطفاء ليس من الوحي فى شيء ، وهو اقرب الى الاصطفاء اليهودى El-ctie . والوحي يرمى الى ما بعد الاختيار وهو التبليغ وليس الى اختيار الشخص ذاته والا خلطنا بين الوسيلة والغاية (١٠) .

(٩) انظر « محبذ ، الشخص أو المبدأ » فى الدين والثورة فى مصر (٢) ، البسار الدينى . وايضا الباب الثالث ، الفصل الاول .

(١٠) يقول الملطى الشافعى « وهلى الله على محبذ النبي

وكثيرا ما نقف في حياتنا المعاصرة على الاشخاص ونترك افكارهم ، ونهمل بالافراد ونترك رسالاتهم . لذلك جعلنا الرسول شفيعنا في اليوم الآخر ، وجعلناه واسطة بين الله والخلق . واقتربنا من المسيحية فيما نقوله في المسيح ، واعتبرناه قديما لم يخلق ، وابدأ لا يفنى ، ومن ثم شارك في صفات الالهية في العقائد الشعبية المبنية على حب آل البيت . والخلود لا يكون بل للاشخاص بل للاعمال والافكار (١١) .

ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين ، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين (١٢) ، مع أن كل انسان

المختار ... « التنبيه ص ١ . ويقول البغدادي « والصلاة والسلام على الصفوة الصافية ، والقدرة الهادية محمد وآله خيار الوري ومنار الهدى » . الفرق ص ٣ . ويقول الباقلاني « وأرغب اليه في الصلاة على نبيه محمد المختار وعلى آله الأبرار وصحابته الأخيار ، والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار » . الانصاف ص ١٣ . « والصلاة على رسوله المصطفى وآله الطيبين الطاهرين اجمعين » النهاية ص ٣ . « صل على نبيك المصطفى ، ورسولك المجتبي ، محمد المبعوث بالهدى » . شرح المواقف ص ٢ . « وأصلى وأسلم على رسله سيما من اختص الله منهم بكمال عموم رساله محمد » . التحقيق ص ١ « وأفضل الصلاة والتسليم ، على النبي المصطفى الكريم » الخريدة ص ٥ — ٧ .

(١١) « والشفيع المشفع في الصفات والاكابر » المحصل ص ٢ . « المقرب منزلته وأدم بين الماء والطين ... » المعالم ص ٢ — ٣ . « والصلاة والسلام على أكمل مظاهر الحق ، في مرأى الخلق ، نبي الرحمة وشفيع الأمة » شرح الفقه ص ٢ . « والصلاة والسلام على الواسطة في وجود جميع اللطائف ، من هو نور الانوار ، وينبوع المعارف سيدنا ونبينا ومولانا محمد ، المنفرد بأعم رسالة ، وأكبر شفاعة ، والمهيمن على من قبله بكتابه المبين وسنته المطاعة » أشرف المقاصد ص ٢ . « الشفيع المشفع يوم المحشر » المواقف ص ٣ — ٧ . « ووعد لهم مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء » المطالع ص ٢ .

(١٢) « وعلى آله الطيبين الأخيار » التنبيه ص ١ . « وعلى أخوانه المرسلين ، وأهل بيته الطاهرين ، وأصحابه المنتخبين ، ومن بعدهم من

مسؤول فردا ، بعمله وليس بانتسابه الى جماعة . ويحاول كل فريقى منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الاولى ، فكثر الادعاء ، وأضأن كل فرد على حاله ، مادام أنتسب الى الفترة الطاهرة ، والصحة الخيرة . وقد يسمح لنفسه ما لا يسمح به لغيره لانه هو سليل الجماعة الاولى . مع اننا نعانى من الشلية ، ونقاسى من الجماعات المخلقة . ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمتحى فى عصرنا الذى يسوده الشر ، ويعبه الضلال . ومن ثم يتدهور التاريخ ، ويسير فى انحطاط مستمر ، ويظل التاريخ الاول قدوة للناس ، يتقدمون بالرجوع الى الورا ، ويسيرون الى الامام ووجههم الى الخلف ، وهو ما نحن عليه الان ، وكما يبدو فى الحركات الاسلامية المعاصرة . وهذا لا يمنع الانسان من الانتساب الى جماعة سمل مثل الحزب او الجمعية . ولكن هذه الجماعة توجد فى أى وقت وفى أى مكان وليست فى زمان او مكان معين . والتجارب التاريخية التى يتحقق فيها الفكر عامة وليست محددة . قد تكون الجماعة الاولى اقرب الناس لانها هى التى تعمل فى مخزئنا النفسى والتى يمكن انقاذها قدوة ودليلا (١٣) . ان الصفوة المختارة ليست اسرة القائد ولا قبيلته ولا اصحابه

التابعين ، واسأله التوفيق لاصابة ما به أمرنا ، والافتداء بالسلف العالج من امة نبينا ، وصرفنا عن الميل الى الحايد عن ديننا والطاعن على ملتنا « التمهيد ص ٣٣ . « وآله ضياء الورى ، ومنار الهدى » الفرق ص ٣ . « وعلى آله الطيبين الطاهرين » الملل ج ١ ، ص ٣ . « وعلى آله الأبرار ، وصحابته الأخيار ، والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار » الانصاف ص ١٣ « وآله الطيبين الطاهرين أجمعين » النهاية ص ٣ . « وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا » المحصل ص ٢ . « وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وعلى أصحابه الانصار منهم والمهاجرين وسلم عليهم أجمعين » العالم ص ٢ - ٣ . « وعلى آله البررة الاتقياء ، وأصحابه الخيرة الاصفياء » شرح المواقف ص ٢ . « وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله وأصحابه وخلفائه وحلفائه وأسلم تسليما » المقاصد ص ٤ - ٧ . « وعلى آله وصحابته المحرزين قصب السبق فى اثنان الرواية ، الفائزين بدراية صفو العلوم وصفاء الدراية » اشرف المقاصد ص ٢ .

(١٣) « ولما توفاه الله ، وفق أصحابه لنصب اكرهم واتقاهم ، واحقهم بخلافته وأولاهم ، فابرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ،

بل هي آية طليعة ثورية في أي مكان وفي أي زمان ، تحاول توجيه الواقع بالفكر . فهي ليست جماعة تاريخية نسبية بل هي جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها ، هي كل جماعة حاولت تحرير الإنسان ، وتغيير الواقع ومناهضة الظلم وأداء الرسالة . وإذا كان هناك وضوح في الرسالة ، وإذا اشتغل الوحي على البرهان فإن ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحي وليس إلى فعل المبلغ . فالوحي بطبيعته واضح ، والرسالة بطبيعتها عقلية ، وكلاهما يشتملان على البرهان الداخلي ، والوضوح النظري للإعلان والتبلاغ . ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة لأن المعجزة برهان خارجي في حين أن الوضوح النظري برهان داخلي . والقرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر ، من ناحية المضمون وناحية الشكل ، والتصديق بالفكر والأحاسيس بأسلوب التعبير ، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ (١٤) . وإن أثبات أن الرسول

وأقام الأود ، ورتق الفتق ، ولم الشعث ، وسد الثلثة ، وأقام قيام الإبد بأمر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح ، ودرا المفسد لأولاهم وأخراهم . وتبع من بعده سيرته ، واقتفى أثره ، والتزم وتيرته ، فجبوا عنه الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة حتى أضاعوا دينه الآفاق ، وأشرقت كل الأشرار ، وظنوا المغارب المشرق بالمعارف ومحاسن الأعمال ومكارم الأخلاق ، وطهروا الظواهر من الفسوق والبطالة والبواطن من الزيغ والجهالة والحرية والضلالة » المواقف ص ٣ .

(١٤) « كما أوضح السبيل وأنار الدليل » التمهيد ص ٣٣ . « فأوضح بنوره نبل السالكين ، وشاد بهدايته أركان الدين » الخباية ص ٣ . « الذي رفع الهدى جده وعناؤه ، وقمع الضلالة بأسه وعناؤه » الطوالع ص ٣ . « فأقام الحجة ، وأوضح الحجة » المواقف ص ٢ . « وأصلى على من أزل بالنور الساطع أيضا للمنهج وأفصاحا عن البيانات ، وأتبعه بالأمر الصادر إقامة للحجج وإزالة للشبهات » المقاصد ص ٤ - ٧ . « والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه الله لتطهير العقول من تجاسة الأشرار ، وتحرير العقائد من روح التقليد » التحقيق ص ١ . « والصلاة على نبيه محمد المؤمن بساطع حججه ، وواضح بيقناته » شرح التفاتاني ص ٧٣ . « وبين من البرهان سبله ، ومن الإيمان دليله ، وأقام للحق حجته ، وأنار للشرع محجته » شرح المقاصد ص ٢ - ٣ . « ثم أنه بعث اليهم الأنبياء والرسل مصدقا لهم بالمعجزات الظاهرة ، والآيات الباهرة ... وأنزل معه كتابا عربيا » المواقف ص ٢ .

خاتم الانبياء والمرسلين لا يعنى ايضا تركيزا على غضايل شخص او على مزايا فردية لاحد بل يعنى ان الوحي قد اكتمل ، وأنه تطور منذ أول الانبياء حتى آخرهم وان آخرهم يعنى ان النبوة قد انتهت . وان الانسان عند استنقل . وان عقله قد استطاع أن يصل بنفسه الى اليقين ، وان فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الانسان دون ما تدخل من أمة ارادة خارجية علمه او مشخصة (١٥) . كما يعنى عجم الرسالة انها أصبحت رسالة للبشر جميعا . وان هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول اليها .

وبعدما تبدأ المقدمات الايمانية التقليدية بالحمد لله والصلوة على رسوله فانها تشفعهما بالشهادتين : شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله . وفي حقيقة الامر ، وطبقا لمقتضيات العصر لا تعنى الشهادة التلفظ بهما او كتابتهما تعنى الشهادة على العصر ، وذلك ببيان المسافة بين نظام الواقع ومقتضى الفكر . وهى الشهادة النظرية ثم محاولة الغاء هذه المسافة وتوجيه الواقع طبقا لمقتضيات الفكر . والتضحية فى سبيل ذلك بكل شئ حتى النفس فتتحقق الشهادة ، وهى الشهادة العملية . ويصبح الانسان شهيدا بعد أن كان شاهدا . فالشاهد والشهيد كلاهما موقف شهادة . ليست الشهادتان اذن اعلانا لفظيا عن الالهوية والنبوة بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ .

(١٥) « صلى الله على محمد المصطفى ، رسول الرحمة ، خاتم النبيين » المجلد ١ ص ٣ . « صلى الله على محمد عبده ورسوله خاتم سيد الاولين والاخرين ، وخاتم الانبياء والمرسلين » المعالم ص ٢ - ٣ . « محمد خاتم رسله وأنبيائه » المقاصد ص ٤ - ٧ . « ونشهد أن محمدا عبده ورسوله ، أرسله الله الى الكافة أجمعين » الغاية ص ٣ . ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسبا ، وأزكاهم مغرسا ، وأطيبهم منبئا ، وأكرمهم محتدا ، وأقومهم دينا ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأسددهم قبلة ، وأشددهم عصمة ، وأكثرهم حكمة ، وأغرمهم نصرة . سيد البشر ، اليعوث الى الاسود والاحمر » المواقف ص ٢ . انظر ايضا كتابنا : : لسنج : تربية الجنس البشرى ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧ ، بيروت ، دار التنوير ١٩٨١ .

(م ٢ - الفرات)

فالتوحيد نوعان ، توحيد قول وتوحيد عمل (١٦) . ولفظ الشهادة الاولى « لا اله الا الله » يحتوى على قضيتين : الاولى سالبة « لا اله » والثانية موجبة « الا الله » . فالتوحيد فعلا : فعمل سلبى يقوم فيه الشعور العملى بنفى كل آلهة العصر المزيفة التى تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس ، وفعل ايجابى يضع فيه الشعور مثلا أعلى ، مبدأ واحدا علما وشاملا . بفعل النفى يتحرر الوجدان الانسانى من كل صنوف القهر والظلم والتسلط والطغيان . وبفعل الايجاب يضع الانسان مثلا أعنى ويعلم ولائه للبدأ الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع . الفعل السالب يحرر الشعور الانسانى من كل صور القهر ، والفعل الموجب يضع الشعور حرا خالقا مبدعا . الاول يحرر الانسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره وما به من تطلعات ، والثانى يجعل الانسان متمثلا لقيم جديدة ومرتبطة ببدا عام (١٧) . ولفظ الشهادة الثانية « أن محمدا رسول

(١٦) « أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له عدة اللقاء ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله » اللمع ص ١٧ . « نشهد أن لا اله الا الله ، وحده لا شريك له ، شهادة مبنية لقائلها . جنة الفوز والعقبة فى يوم الدين ، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله » الفاية ص ٣ . « أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تكون بالتخلص فى الدارين علما ، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الممنوح من اتبعه من الجنان علما » اتحاف المريد ص ٣ - ٥ . « أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له القديم المخالف لما عداه من الكائنات الباقى وهالك كل من عداه من المخلوقات . وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله الصادق الامين المبلغ كل ما أمر بتبليغه من رب العالمين » تحفة المريد ص ٣ . وفى المؤلفات العقائدية المتأخرة تنقلص التمهيدات والبسملات وكان العواطف الانشائية الباقية من عصر الشروح والمخصصات قد انتهت وتبخرت وتجمدت فى عبارة واحدة .

(١٧) قد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة اعطاء الاولوية للتوحيد العملى على التوحيد النظرى ، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع مخرج التفسير مرآة تعكس الواقع حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ، ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها أساسها النظرى ، ودون تحليل للواقع ، ومعرفة أسباب نشأة سلبياته ، ودون اعطاء مناهج للتغيير وكان النصوص بسلطتها وعاوية الايمان الطقائبة كافية للتغيير . (ابن القيم ، ومحمد بن عبد الوهاب ، ومحمد عبده ورشيد رضا فى تفسير المنار) .

الله » انها تعنى الاعلان عن اكتمال الوحي ، ونهاية النبوة ، وتحقيق آخر مراحلها في نظام وتجسده في دولة ، وانه لا يمكن الرجوع الى السوراء لمرحلة سابقة منها ، فالتاريخ لا يرجع الى الوراء . والتقدم جوهر الوحي الانساني ومسار التاريخ وحركة التطور . فالانسان بعقله المستنقز وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص ميراث النبوة وتراث الانبياء ، فالعلماء ورثة الانبياء ، والاجتهاد طريق الوحي ، والعقل وريث النبوة (١٨) .

ونظرا ل فراغ المقدمات الایمانية التقليدية من اى مضمون فكري او واقعي ، عقلی او مصلحي فانها تعبر عن نفسها بأسلوب السجع المملوء بالتلاعب بالالفاظ التي لا تحمل وراءها الا عواطف ایمانية . فالعاطفة تنشيء اللغة ، واللغة تعبر عن العاطفة ، ويغيب الفكر كما يغيب الواقع . تعتمد المقدمات على المحسنات البديعية وعلى الانشاء الخالص دون فكر ودون رؤية او تحليل لشيء . لا يمكن وراءها الا بعض الانفعالات الایمانية تبلغ احيانا درجة التصوف ، وكان الاعلان عن العلم لا يتأتى الا بالانغراق في المواجهيد الصوفية ، والتعبير عنها بالتراشق اللفظي (١٩) . يغيب الاسلوب البرهاني والتحليل العقلي والوصف الواقعي للظواهر ، ويحل محله أسلوب ایماني خالص يعبر عن العشق واليهام لموضوع فارغ ، ويكشف عن مواجهيد النفس ولوعات الإيمان وكأن علم أصول الدين كأحد علوم النظر قد تحول الى علم التصوف كعلم للذوق . واذا كانت « الاشعرية » قد ازدوجت بالتصوف في العقائد المتأخرة ، فان التصوف قد حل محل الاشعرية كلية في العقائد

(١٨) انظر مقالنا « ماذا تعنى شهادة أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله » في الدين والثورة في مصر (٢) في اليسار الديني .

(١٩) « وجعل الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض ، وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعتقال والارتياض ، وكأنه شربه من انهار خمسة صافية ليس لها سادس ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الا بحر ابدى . فياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام ، ولو لم تصف انهارك عن قذى الاوهام ، ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام ، ولم يتسخر وهبك ولعقك وفهك لجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام » حاشية الاسفرايني ص ٢ - ٣ .

الإيمانية . حتى الشروح والمخصصات فانها لا تبين الغاية من الشرح أو التلخيص بل تقوم بشرح المقدمة الإيمانية ، فالحمد تعنى الحمد ، والله يعنى الرحمن ، والثناء يعنى المدح ! فاستعاضت عن الفكر بالسجع واللفظ وبلعبة المترادفات . أما فى عصرنا فقد بلغت أزماته ومآسيه درجة أن الاعتناء بالمحسنات البديعية أصبح تعويضا عن الشقاء ، وتعبرا عن الخواء ، ورغبة فى الحصول على شىء حتى ولو كان رنين الصفائح أو قرع الطبول . وإن أول ما نذكره نحن هو الواقع ، أزماته وتقلباته ، حاله ومآله حتى يعى الناس حالهم . فالرموز والصور والتشبيهات تكرر وسجع لفظى لا يكمن وراءه وعى ، ولا يغير الواقع قيد أنملة .

وأحيانا تختلط المقدمات الإيمانية التقليدية بين الحمد لله والثناء عليه وبين الدعوة للسلطة والتزلف اليها ، فالحديث عن السلطان واحد ، السلطان الدينى أم السلطان السياسى ، السلطان الإلهى أم السلطان البشرى أو باختصار الله والسلطان ، الأول يمثل السلطة الدينية فى قمة الكون والثانى السلطة السياسية على رأس الدولة . وكلاهما يتم الكلام عنه بلغة الجبروت والعظمة حتى أنه ليصعب الفصل بين السلطتين أو بين السلطتين أو بين الإلهين إله السماء وإله الأرض ، إله الدين وإله السياسة . وقد يكون ذكر اسم الله المطلق وأنه المسيطر على كل شىء تعبرا عن وضع اجتماعى يتحد فيه الله بالسلطة ، فلا فرق بين الثناء على إلهه والثناء على السلطان ، كلاهما يصدران عن بناء نفسى واحد ، وكل منهما يغذى الآخر ويدعمه ، فالثناء على الله تدعيم للثناء على السلطان ، والثناء على السلطان نابع من الثناء على الله (٢٠) . وكلاهما قضاء على الذاتية ، ذاتية

(٢٠) « أما بعد ، فانى وإن كنت ساكتا فى أقاصى بلاد المشرق والمغرب مطبقين متفكرين على أن السلطان المعظم ، العالم العادل ، المجاهد سيف الدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، أفضل سلاطين الحق واليقين ، أبا بكر أيوب ، لازالت آياته رائيه فى تقوية الدين الحق والمذهب الصادق متصاعدة الى عنان السماء ، وآثار أنواره وقدرته ومكنته باقية بحسب

الافراد وذاتية الشعوب .

تعاقت الصباح والمساء ، افضل الملوك واكمل السلاطين في آيات الفضل ، وبينات الصدق ، وتقوية الدين التويم ، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتحفه بتحفة سنية ، وهدية مرضية ، فأتحت بهذا الكتاب الذي سميت به أساس التقديس ، على بعد الديار ، وتباين الاقطار ، وسألت الله الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضلله وكرمه « أساس التقديس ص ٣ . » أما بعد ، فقد عرفت ايثار سيدنا الامير ، أطال الله في دوام العز بقائه ، وادام بالتمسك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعمائه ، ومن بارشاده هداه ، وجعل له من واغر عقله وحزمه واعظا ومن علو همته وسؤدده زاجرا ورقيا ، ومن استكانته لربه تعالى والخنوع لطاعته سامعا ومطيعا حتى يلحقه اعتقاد فعل الخير وايثاره ، بأهل النجاة والسلامة ، ويبلغه بها يتيح له ذلك ، ويوقفه لأقصى منازل أهل الزلفة والكرامة ... ولا آلو جهدا فيما يحيل اليه سيدنا الامير ، حرس الله مهجته ، وأعلى كعبته .. » التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ . « وأسمى الكتاب تلخيص المحصل ، وأتحف به بعد أن يتم ويحصل على مجلس المولى المعظم ، صاحب الاعظم ، انعام الاعدل ، المنصف الكامل ، علاء الحق والدين ، بهاء الاسلام والمسلمين ، ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب ، عطاء ملك ، ابن صاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله انصاره ، وضاعف اقتداره ، اذ هو في هذا العصر بحمد الله معتنى بالامور الدينية لا غير ، موفق في احياء معالم كل خير ، منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بانشاء الخبرات الاخروية . فان لاحظته بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، والى الله الرجعى ، والعاقبة لمن اهتدى . » التلخيص ص ٣ . « وحين ما همت حول لجينه ، ورحلت تزيين شينه وسينه انحفته الى خزائنه من لا مثل له في العلى ، وله المثل الاعلى ، صاحب الاعظم ، والدستور المعظم ، بابه كعبة الحاجات ، يطوى اليه كل نسج عريق ، وتستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق ، باهت تيجان الوزراء بهامته ، وحلل الامارة بقامته ، ولى الايادى والنعم ، ويربى أهل الفضل والحكم ، أخذ ايدي العلماء والعلوم ، ورافع الوبة الشرع الرسوم ، حائز المآثر والمفاخر ، وحاوى الرياضات الاول والاواخر ، أول مدارج طبعة النقاد ، آخر مقامات نوع الانسان ، وآخر معارج ذهنه الوقتاد ، وخارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان :

لو لم يدل الوهم حيث جلاله ما خيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره وهو العزيز الفرد في اقباله
مجهود أهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الاوج بدر كامل بحمر محيط زاخر بنواله

فإذا كان هذا هو حال السلطان فإنه لا يختلف كثيراً في صفاته عن حال الله . كلاهما منعم ، واهب ، عادل ، عالم ، قادر ، ... الخ وتملق السلطان ومنافقته لا يختلف كثيراً عن مواقف الزلفى والنفاق لله . يل أن الموقفين موقف نفسى واحد . مرة يتجه نحو الله ومرة أخرى نحو السلطان (٢١) . فإذا أتى الشارح فإنه يقوم بنفس الدعاء لله وللسلطان

في كل علم عالم متبحر في فن حلم عالم بحيله سبحانه عى في فصاحة لفظه معين بليغ النمل في أفضاله الصائب الأفكار في تدبيره الثاقب الآراء فى أقواله للناس يبذل ليس يمك لفظه فكأنما الفاظه من ماله تتزاحم الانوار فى وجناته فكأنه متبرقع بجماله وهو الذى عم انعماه وفشا ، الوزير الكبير محمود باشا ، اوضح الله عزة انعمه بضيائه ، ورفع علم العلم بأعلائه ، ولازال مورد أفضاله ماء مدين المارب ، يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب فان رفعه الى سماك القبول فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول ، والله ولى الاعانة ، وكفى به وكىلا . حاشية التفتازانى ص ٢ — ٣ .

(٢١) « فأشار الى من يسعنى مخالفته ، ولا يمكننى الا موافقته أن اشرح له شرحا ... فبادرت الى مقتضى اشارته ... ورسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل ، متحل بمحاسن السمائل ، منبع الجود والاحسان ، المؤيد بتأييد الرحمن ، وهو المقر الاشرف ، العالى ، المولوى ، الاميرى ، الكبيرى ، الاجلى ، المخدومى ، المجاهدى ، الم رابطى ، المتأخرى ، المؤيدى ، المنصورى ، العضدى ، الذخرى ، الاتابكى ، الاسفسلارى ، انسىفى ، قوصون ، الساقى ، الملكى ، الناصرى ، شيد الله عضده بمن جاهد فى الله ، واجتهد فأقام العدل والاحسان ، ونصر اهل الدين والايهان ، مولانا السلطان الاعظم ، مالك رقاب ملوك العجم ، السيد ، العادل ، المجاهد ، الم رابط ، المتأخر ، المظفر على أعدائه ، المنصور من النسماء ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، محبى العدل فى العالمين ، منصف المظلومين من الظالمين ، امام المتقين ، جامع كلم المؤمنين ، أبى المعالى محمد ابن مولانا السلطان الاعظم ، الملك المنصور ، سيف الدين أبو الفتوح قلاوون ، مد الله سلطانه على الأمة ظلا ، واوسعهم من نصره وفضله صولة وبذلا ، ومهد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلا ، بالسعود محلى ، وقسم البأس والبذل لأعدائه وأوليائه من الليل

انجديد ، فآله قائم والسلطين تترى (٢٢) . وما الفرق بين اسماء الله

إذا يغشى ، والنهار إذا تجلى ، شكرا لبعض إيديه وإكرامه ، وشيء من إحسانه وأنعابه ، والمرجو من محاسن شيمه أن يتلقى بالقبول بفضلته وكرمه « المطالع ص ٢ — ٣ . » وكنت برهة من الزمان أجيل رابى ، وأردد قداحى ، وأؤامر نفسى . وأشاور ذوى النهى من أصدقائى مع تعدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها فى كفو أزغيا اليه ، يعرف قدرها ، ويغلى مهرها ، موافق له مواقف ، يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع الى مواقف ينصره فيها بالمحجة والبرهان ، فان السيف الغاضب إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازى ، وهو غنى عن أن يباهى ، وأجلى من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد ، وساس العباد شأننا ، وأعلامهم منزلا ومكانا ، وأنداهم راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقواهم ديننا وإيماننا ، وأروعهم سيفا وسنانا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأشملهم عدلا وإحسانا ، وأعزهم انصارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم بالرياسة الانسية ، من شيد قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم ، واستبقى حشاشة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالى وأن ناهزت الانتكاس ، وجود مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو اسحق لازالت الافلاك متابعة لهواه ، والاقدار متحرية لرضاه ! والى الله ابتهل باطلاق لسان ، وأرق جنان أن يديم أيام دولته ، ويمتعه بها خوله دهرا طويلا ، ويوفقه لأن يكتسب به الايقين ذكرا جميلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالإجابة جدير « المواظف ص ٥ — ٦ .

(٢٢) « ولما تيسر لى اتهامه ، وختم بالخير اختتامه ، خبرته بالدعاء لمن أيدى الله بالسلطنة العظمى ، والخلافة الكبرى ، وزاده بسطة فى الفضل والندى ، وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى ، وأمدته بمعقبات من السموات العلى ، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الاعلى ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ، ويقطع دابر الكافرين ، ويبطل به الباطل ، ويشفى غيظ صدور قوم مؤمنين ، ويجعل له لسان صدق فى الآخرين ، ويرفع مكانه يوم الدين ، فى أعلى عليين ، وما هو الا حضرة المولى ، السلطان الاعظم ، والخاتان الاعلم الاكرم ، مالك رقاب الامم ، من طوائف العرب والعجم ، المختص من لدن عليم حكيم ، بفضل جسيم ، وخلق عظيم ، ولطف عميم ، شمل الورى الطائفة ، وعبهم اعطائهم ، وصافهم اكنافهم ، من كل ما لا يرتضى ، مكارمه لا تحتصى ، ومآثره لا تستقصى حول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت من رتبة الافلاك

الحسنى والقاب السلطان ؟ بل انه فى كثير من الاحيان يوصف السلطان بصفات الله ! فى العقائد المتقدمة تقل المدائح لله فتختفى المدائح للسلطان فى حين انه فى العقائد المتأخرة تكثر المدائح لله فتظهر المدائح للسلطان ، وكأنه اذا ظهر العقل خف المديح ، واذا عم الايمان كثر المديح ! .

وفى عصرنا الحالى ، بدلا من الثناء على السلطة ، والدعاء للمسكين بها ، والقائمين عليها ، القيمين على الناس ، مستنصرين لهم ، ومؤيدين لخضاهم ، فاننا نبين تواطؤ السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وكيف أن كلا منهما تعيش على الاخرى . وفى كلتا الحالتين ، الجماهير هى الخاسرة ، والشعوب هى الضائعة ، حرية ورزقا . ان مدح خصال السلطان النظرية والعملية تقرب وتلق ، مدهانة وتزلف ، وصولية وانهازية ، نفاق وكذب وخداع . وهذا ليس دور الجماهير ولا مهمة طلائعها . فدورها الرقابة ، ومهمتهم النقد ، وليس فى كليهما مدح أو تعظيم . علاقة الرعية بالسلطان فى عالمنا المعاصر وبأوضاعه الحالية التى ينكشف بناؤها من خلال وجداننا القومى ، واحساساتنا الدينية ليست علاقة طاعة وقبول بل علاقة ثورة ورفض . فكثيرا ما أدت طاعة السلطان الى الضياع والتخلف والاحتلال ، والخروج على السلطان والثورة ضده كان فيه اجبار

=

الدر والسدرى خافا وجوده فتحصننا فى البحر والاملاك بن التجا الى جنابه يجد له مكانا عليا ، ومن أعرض عن بابيه لم يجد له نصيرا ولا وليا اذا هم بمنقبة أمضى ، واذا من له بكرمة أسرع اليها ومضى .

عزماته مثل السيوف صوارما لو لم يكن للصارمات غللول ناشر العدل والاحسان على الانام ، وباسط الامن والامان فى الايام ، وهو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها ، وعمر باع الفضل والافضل بعد اندراسها ، فعادت رياض العلوم الى روائها ، مخضرة الاطراف ، وأمنت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكفاف ، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ، ومفخر سلاطين بنى آدم فى الآفاق ، السلطان المؤيد المنصور ، غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر ، خلد الله ملكه وسلطانه ، وافاض على العالمين بره واحسانه .

وهذا دعاء لا يرد لانه اصلاح لاصناف البرية شاملا وهائنا أفيض بالمقصود متوكلا على الصمد المعبود « شرح المواقف ص ٣ .

له على العدل والشورى ، والرقابة عليه (٢٣) . والسلطان لا يهدى ولا يضل ، ولا ينفع ولا يضر ، لا تتبع الافلاك هواه ، ولا تتحرى الاقدار رضاه فتلك صفات الله وحده (٢٤) . وهو سلطة تنفيذية خالصة . والسلطان التشريعية والقضائية للفكر الذى وعد السلطان بتنفيذه ، وعلى أساس التزامه به تمت البيعة له والعقد عليه ، واختياره من بين المسلمين . فالفكر هو مصدر السلطات . والسلطة الحقيقية الفعلية هما السلطان التشريعية والقضائية ، والسلطان ما هو الا منفذ للاولى ، مطيع للثانية . السلطان ليس ملكا ، ولا صاحبا ، ولا آمرا ولا ناهيا ، ولا خالقا ، ولا قادرا بل هو منفذ لقانون الفكر ، ومطيع لقضائه ، ومستمع للمشورة ، وقابل للنصح . ليس السلطان باستمرار مصدر الخير والصلاح ، بل كثيرا ما يكون مصدرا للفساد والاطلاق لنفسه ولشعبه . السلطة فى غياب الرقابة الشعبية تنسد ، وتعمل لمصلحة القائمين بها ، تغنم وتثرى ، تتجبر وتنفرد بها . ثم تجد من يعاونها فى ذلك ، تحقيقا لنفس الاغراض ، الثراء والسلطة ، المنصب والجاه . ثم تضع فى الشعوب كل القيم التى تساعدها على تحقيق مآربها مثل الحرمان الجنى بدعوى الفضيلة والتقوى ثم الاثارة الجنسية بدعوى المدنية وادخال السرور على النفس حتى يتحول الشعب كله الى فئتين مثير جنسيا ومثار جنسيا . او تلهى السلطة الشعب بقوته اليومى ، حتى يظل الشعب لاهثا وراءه ، تاركا السياسة ، وغافلا عن السلطة ، تاركا لها مجال السياسة العليا فى الحرب والسلام ، فى الفنى والفقر ، فى الحرية والقهر ، وفى الوحدة والتجزئة . او تلوح بالمنصب حتى يتهاوت عليها الناس ، ويتسابق نحوها وزراء الغد ، فتعطى لمن لا يستحق حتى يظل عبدا لها ، حريصا عليها ، يستمد منها قيمته كل من لا قيمة له . ان

(٢٣) « اما بعد ، فقد أشار الى من اشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الاصول ، وأحل ما أنعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظن بى أنى وقفت على نهايات النظر ، وفزت بغايات مطارح الفكر ، ولعله استحسن ذا ورم ونفخ فى غير حزم » النهاية ص ٣ .
 (٢٤) يقول القرآن الكريم « ومن يضل الله فما له من هاد » (١٣ : ٣٣) ، « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » (٧ : ١٨٨) ، « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فىهن » (٢٣ : ٧١) ، وهو معروف فى عقائد الاشعرية التى ينتسب اليها مؤلفو العقائد .

ازمة السلطة في عالمنا المعاصر انها لم تأت عن طريق الثورى والبيعة ولكنها أتت قفزا عليها ، واستمرت بقوانين القهر وبحكم العسكر وبسيطرة أجهزة الامن بعد أن أخذت شرعيتها أولا من الانجازات الثورية أو الحركات الوطنية التى أدت الى الاستقلال لا من البيعة والاختيار الحر . أخذت الشرعية من العمل ثم من القوة لا من النظر ثم البيعة . والثورية حتى فى أحسن صورها واستمراريتها لا تكفى دون البيعة لتحقيق ذاتها ولا استمرارها ولالتفاف الجماهير حولها . وغالبا ما تنقلب الثورية ضد الشعب ، أصل البيعة ، ومصدر الثورى . قد تكون السلطة مصدرا للجهل لا للعلم ، وقد يكون فى مصلحتها نشر الامية وليس محوها ، والقضاء على الثقافة وليس تهيتها . فالسلطة تتأكد فى شعب جاهل ، وتقوى فى جماعة مطيعة ، فالجهل طاعة والعلم ثورة . وقد يكون المدح للدولة ، لفكرها وعقيدتها ، لحزبها ونظامها كما يحدث فى عالمنا المعاصر من الدعوة للنظم السياسية والثورات الوطنية ، يكون التاريخ قبلها خواء وظلاما ثم يحدث الملاء ويمم العدل فى ظل النظام السائد ، وبعد الثورات المباركة ، وهو ما عاصرناه فى جيلنا من حب لما قبل تاريخ ثوراتنا المعاصرة ، وشجب لكل ماضينا ثم الازدهار المفاجئ والنهضة الشاملة فى ظل النظام القائم وبعد الثورة . فنولد من جديد ، ونحيا بعد عدم ، ونملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، وتوجهنا عقائد الشيعة ونحن اهل سنة ! (٢٥) وهو ما يحدث أيضا فى خطب المساجد من الدعوة الى السلطان ، وتأيد للنظام ، ومدح للحكام . وهو ما يكثر فى عصور الانحطاط كأحد مظاهره أو أسبابه . فالامام يخشى السلطان فيمدحه ، والسلطان يخشى الامام فيوظفه فى رعيته ويجعله تابعا له فقهيا للسلطان . ويمدح الامام تثبت شرعية السلطان فى قلوب الناس والجهال ، ولو أن الامام فضح السلطان لما بقى السلطان . وشرعية الامام

(٢٥) هذا لا يعنى أى تدح فى عقائد الشيعة بل على العكس يعنى سريان عقائد الشيعة فى المجتمع المضطهد مثل مجتمعاتنا أكثر من سريان عقائد السنة التى لا تستفيد منها الا السلطة القائمة . فهذا حكم واقع وليس حكم قيمة .

في قلوب الناس أرسخ وأعق من شرعية السلطان (٢٦) . فإذا ما تغيرت
السلطة بانقلاب أو ب وفاة ، انصب نفس المدح للسلطان القديم على السلطان
الجديد الذي يعطى نفس الصفات ، وتكون له نفس المحامد والآثار ، وتوجه

(٢٦) « فإن أمر العلم بمغربنا قبل هذا متضائل الحجة ، متضايق المحجة .
حيث معالمة مسود بالاندراس ، ورجوع الحشاشة اليه من روحه بادية
الاساس ، لتضاعف أهوال على معايشة تشيب لها النواصي ،
فشغل كل عين نفسه بكثرة ما يقاس ، ولترادف فاقات كاسرة
لعزوماتهم أشد من كسر الهمام العواصي . فهي بحيث تذوب لها الجنادل
الصلب القواصي حتى صار من هومهم أهل لاقتناص أزاهره ، وجدير
بنظم فرائد جواهره ، منبوذا بالعرا ، ملزوم أبنية الوري ، منقطع المدد ،
وفي تلك المدد لا يلوى على أحدها ، هم أهل حزب العلم في ظلمات
الافتقار ، وطال عليهم ليل الالفاء والاحتقار الى أن تداركتهم نعمة
من ربهم بطلوع طالع السعادة لحزبهم وذلك بظهور الدولة الشريفة
المولوية الهاشمية الاسماعيلية ، فإذا بدور عزمهم طالعة مسفرة ، وإذا
وجوه أفرأحهم ضاحكة مستبشرة ، فذهبوا حينئذ في العلوم كل مذهب ،
ونسخوا في المدارك أعلى ما يتطلب ، فعمت مجالس التدريس
مساجدهم ، وغشيت رحمة التعاطي للفهوم معاهدهم ، وصارت
حجج العلم لديهم تتخيل اتضاحا ، وشبهات الجهل في جانبهم تتضائل
افتضاحا . ولم يزلوا في الارتقاء في تلك المدارج ، وفي التنافس فيها
طلبا للسلوك عدل المناهج ، الى أن بلغوا أعلى مراتب الانشاء والتأليف ،
فصاروا بعد التعرف والتعلم رؤوس التعاليم والتعاريف . ثم زادهم
من لا يخيب لآل أمه ، ولا يبطل لعامل مؤمن عمله ، نعمة منه بأن جعل
خليفته فيهم وهو المنصور بالله مولانا اسماعيل رأس أملاك العصر ،
وهامة القبايل ملاحظا لهم بعين الاجلال والتوقير رؤوفا بهم رافة
الوالد بولده ، خافضا لهم جناح رحمته حافظا لهم من كل أهانة بسطوته ،
مادا عليهم سرادقات عزته ، يزيد لحسنهم في الاحسان ، ويتجاوز عن
مسيئهم بالعمو والامتنان ، قد كفاهم مهمات دنياهم . وانعش ليل المعالي
قواهم . آمنهم من الخوف بحسن ما أظهره ، وفتح عليهم منافع الدين
والدنيا بصفاء ما أضره . خلد الله تعالى ملكه ، وأدام حسن سيرته
في ما ملكه . ومن قال آمين أمنه في العاجل والاجل . فإن هذا دعاء
للبرية شامل . ثم ان من بركة هذه الدولة السعيدة ، ومن لطائف ميامنها
العديدة أن فتح لى في انشاء عدة من المؤلفات في فنون صعبة ، وعلوم
مختلفات ، وكان هذا الشرح من جملتها . ومما يجب الثناء على المولى
تبارك وتعالى المعين على انشائه فهو الهادي للعبد الى مرآشده
الدينية والدنيوية ليشتغل بها بصدق نيته واعتناقه » أشرف المقاصد
ص ٢ - ٣ .

اليه نفس الدعوات والابتهالات . فمدح السلطان لا يقوم على خصائص موضوعية في السلطان بل هو اتجاه نحو السلطة بالتملق والزلفى والنفاق حتى ولو كان السلطان حيوانا ! ولقد نشأ بيننا كتاب لهم هذه الوظيفة في مدح القائد الملهم ، والزعيم الشجاع ، وابن الشعب البار ، والمجاهد الاعظم ، والرئيس الافخم ، وصاحب القرار . واذا استنفدت السلطة او ضاقت به او خدعها بغباء او استعمل نكاهه لحسابه الخاص اتى الآخر ، ثم تطول قائمة الانتظار . يود الكل اللحاق بوظيفة مداح انسلطان(٢٧) . وقد يكون الدماء لرئيس المصلحة ، السلطان الاصغر ،

(٢٧) « منا من الله تعالى على أهل هذا العصر بخليفة رفعت لجلالته الوية الشرف والفخر ، ونشرت لحضرته رايات العز والنصر ، وسار في اضلاع الرعية سيرا عجيبا ، وسلك في نجاح البرايا سلوكا غريبا ، وقام على اقدام الاقدام ، ونشر منشور فضله على عموم الانام ، وصرف أوقاته لتفجع الخاص والعام . وبسط بساط المراحم لكافة تبعته ، وأفاض غيوض المكارم على جميع صنوف رعيته . الا وهو ثانى انقهرين ، ومحى سنة سيد الكونين ، ناصر الشريعة الغراء ، ورافع لواء المحبة البيضاء ، سلطان سلاطين العرب والعجم ، ومعيد ما اندرس من آثار سالف الامم ، الخليفة الاعظم ، والخاتان الافخم ، السلطان ابن السلطان ، الغمازى عبد الحميد خان ابى السلطان عبد المجيد خان نصره الله تعالى وادامه ، ورفع على ذروة الخافقين بالفتح المبين اعلامه ، وجه عنايته حفظه الله تعالى الى احوال العلوم والمعارف ، وألفت الطرف الى شؤون الفضائل والعوارف . فقرأها بلسان الحال تشكو لجلالته ، وتطالب احياءها بلمحة من انظار دولته ، فترثى لحاها ، واصفى لبقائها ، وسمع دعواها ، ولبى شكواها ، فشىد لها المكاتب والمدارس ، وأحضر لها من الكتب والرسائل أنفس النفائس ، وساق اليها المعلمين من اقطار الارض ، وأمر باحيائها دارسها ، واطاعة أمره فرض وأى فرض ، ففرى فيها من العلوم والفنون ما يسر القلب المحزون ، ولم تزل المعارف تنتشر في البلاد ، وتتضاعف ثراتها وتزداد حتى استنفدت شباب الرعية من ظلمات الجهل ، ونورت أفكارهم بأنوار العرفان والفضل ، وقد علت بذلك همتهم ، وازدادت بحسن معارفهم قيمتهم . الا أن ما أحدثته الفلسفة الحديثة التى نقلت اليها على متون المطبوعات من نوائل الشبهات ، قد يخشى منه زيغ عقائد شبان ضعفاء الامة ، ووقوعهم في الضلالات ، فكان المطابق لرضائه العالى ، والموافق لرأى جلالته السامى تأليف كتاب مختصر يشتمل على تقرير العقائد الاسلامية يرايينها العقلية ، ويتكفل بدفع تلك الشبهة التى حدثت من الفلسفة

الذى بيده الخبز والعيش ، الرئيس المباشر الذى بيده الترقية والدرجة ، والتقريب والتوصية ، والذى يراه الكاتب وجها لوجه . فالسؤال هنا مباشرة من شخص الى شخص وليس الى ذات مجردة أو لسلطان بعيد قد يسمع وقد لا يسمع . السؤال هنا لشخص حى ، يصعد الدرج ويهرول ، ويهبط تحفه البركات ، ويصعد تنهال عليه الدعوات (٢٨) . أما الاهداء فانه يكون ايضا للحضرة العلية حتى يذكر اسم السلطان فى فاتحة الكتاب بعد فاتحة القرآن أو قبلها ، فكل الآراء تتوجه الى السلطان كما انها بدرت منه ،

الجديدة ، وسواها من الاغاليط المضرة بالعقيدة مع بيان ما يقضى بجلب قلوب شباب المسلمين لحبة الدين المبين ، والتعشق لحضرة سيدنا محمد سيد المرسلين ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ، عسى أن تعم قراءته فى جميع المكاتب السلطانية المدارس الشاهانية ، محافظة على عقائد تلامذتها من أهل الملة الاسلامية والشرعية المحمدية ، فوفقت لهذه الخدمة الشريفة التى ينتج عنها ان شاء الله تعالى بانظار خليفة رسول الله الخير الاعظم لعموم الامة الاسلامية ، وتكون حسنة من حسنات شوكته حفظه الله ، وغرة من غرر عمره الحميدى السعيد ، المؤيد بتوفيق الله تعالى فجاء كتابا يسر قلوب المؤمنين ويقر أعين الموحدين ، مشتملا على مقدمة وثلاثة أبواب ، كل باب منها يشتمل على فصول تحتوى على ما تمس الحاجة اليه من مهات الاصول ، وعلى خاتمة تشتمل على بيان وجوب الخلافة فى الدين المحمدى المبين ، وما لها من حقوق الاطاعة على عموم المسلمين ، وهو حقيقى بأن يسمى « الحصن الحميدى لمحافظة العقائد الاسلامية » . ففتوسل الى الله تعالى بروحانية حبيبه الاعظم ، صلى الله تعالى عليه وسلم أن يؤيد عرش الخلافة العظمى بطول عمر وحياة مولانا الخليفة الاعظم ، ويحفظ ذاته الكريمة ، ويؤيده بالنصر المكين ، والفتح المبين ، اللهم آمين آمين .
الحصون ص ٣ — ٤ .

(٢٨) يقول المفتقر الى رحمة الكريم الثواب ، عبد العليم بن الشيخ محمد أبى حجاج . هذا شرح لطيف على متن السنوسية ، راعيت فيه حال طلبة السنة الثانية النظامية التى أدرس الان بها مع جمع من حضرات العلماء الاكابر تحت رئاسة صاحب الفضيلة الشيخ محمد شاكر وكيل الجامع الازهر ، وشيخ القسم الاولى الانور . . الخلاصة ص ٢ .

وخرجت بتوجيهاته (٢٩) .

أما نحن فاهدأونا « الى علماء أصول الدين ، تحقيقا لمسؤولية جيلنا » تكاتفا مع العلماء وأبداء للنصح وتحملا للمسؤولية عن هذا العلم وإثره في الحياة العملية وعلى سلوك الجماهير وعلاقتها بالسلطة . فإذا كان هذا هو المحتوى الرئيسى للمقدمات الإيمانية التقليدية التى تدعو الى الله والى السلطان معا وتسبح بحمدهما معا خاصة في العقائد المتأخرة ، عصر الشروح والمخصصات ، عصر الانحطاط وتلقى البركات فان عصرنا الحالى عصر اصلاح ونهضة ، وجيلنا الحالى جيل تغيير وثورة . وكتابه لا يتملقون السلطان الالهى أو السلطان السياسى بل يدافعون عن مصالح الشعوب ضد جميع السلاطين . هذه هى مسؤولية « من العقيدة الى الثورة » ومقدمته الاولى .

وإذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط « باسم الله الرحمن الرحيم » فاننا نبدأ « باسم الامة » ، فالله والامة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن (٣٠) . فإذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم اثباتا للنزله فاننا ندافع عن الامة التى اعتراها انتفتت ، وأنهكها الضياع ، وتوالت عليها الهزائم ، وانتابها العجز ، وعيها القعود . وإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد قد فتحو

(٢٩) « أما بعد ، فهذا مختصر في أصول الدين ، ادرجت فيه الدلائل الجدلية ، والقواعد الاصولية ، واهدت بها الى الحضرة المشرفة . اللهم أوصل بركات معرفتك وتوحيديك الى دولة السلطان الاكبر ، واجعله في الدارين متوجها مستوجبا للسعادات والكرامات بفضلك يا أرحم الراحمين » المسائل ص ٣٣٢ .

(٣٠) « ان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ، « وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) .

البلدان ، وغزوا في سبيل الله ، وحرروا الوجدان البشري اعلاء لكلمة الله ، فانتصروا في الفكر والشريعة ، وحققوا النظر في العمل ، فاننا اليوم ندعو الامة الى الجهاد والى تحرير البلدان ، واستعادة الاراضى المغتصبة ، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين ، وعودتهم الى الارض .

فاذا دافع القدماء عن الله نظرا لانه كان مظان الخطر والهجوم فاننا ندافع اليوم عن الارض فهى المستهدفة ، رقعة وثروة . فالله بنص القرآن « اله السموات والارض » ، « رب السموات والارض » ، « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » . فالتوحيد فتح وجهاد ، تلك « الفريضة انغائبة » ، وهذا الاصل من اصول الاسلام بل وعقيدته الاولى باسم التوحيد . لقد استباححت حرمت المسلمين ، واحتلت اراضيهم ، ونهبت ثرواتهم ، وانتهكت اعراضهم ، وقتلت نساؤهم واطفالهم ، وذبح ابناءؤهم .

فاذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الايمانية التقليدية « باسم الله » (٣١) فاننا نبدأها باسم الارض المحتلة فى مواجهة الاحتلال الاجنبى لارض المسلمين ، وباسم حريات المسلمين فى مواجهة صنوف القهر والطفيان ، وباسم النصيحة ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وان لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية فى مواجهة تجميع الثروات وتكديس الاموال لدى الاقلية المترفة امام جماهير الامة التى تموت جوعا وقحطا ، بؤسا وعريا . وباسم الوحدة ، وحدة الامة بنص القرآن مرة لوحدة الله فى مواجهة التجزئة والتشرذم والتشتت والتبعثر بين ملوك الطوائف ، وباسم التقدم فى مواجهة التخلف ، وباسم النهضة فى مواجهة الانحطاط ، وباسم الهوية ضد التفرير . باسم جماهير الامة ، وباسم لاغلبية الصامته ، وباسم عامة المسلمين يصدر « من العقيدة الى الثورة »

(٣١) المقدمات التى تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم مثل الفقه الاكبر ص ١٨٤ ، التنبيه ص ١ ، اصول الدين ص ١ ، نهاية الاقدام ص ١٧ ، المختصر ص ١٦٨ ، عقيدة العوام ص ٣ - ٥ ، رسالة التوحيد ص ٢ ، الحصون ص ٢ ، التحقيق ص ١ ، تجريد التوحيد ص ٨١ ، تطهير الاعتقاد ص ١٢٨ ، عقيدة الفرق الناجية ص ١٦٢ ، العقيد التوحيدية ص ٢ ، جامع زيد ص ٢ ، قلائد الخرائد ص ٣٧ ، كفاية العوام ص ٢ :

بنساء على « العقل المصلحى » يجمع بين « علم أصول الدين » وبين « علم أصول الفقه » ليعيد وحدة « علم الأصول » بشقيه .

وفى مرحلة ثانية (٣٢) ، انتقلت المقدمات الإيمانية من مجرد التعبير عن عواطف الايمان الى التركيز على « التأصيل العقلى » للعلم خاصة وأن علم التوحيد هو الذى يعطى التصورات ويقدم المسببات والأسباب (٣٣) . ونستمر أيضا فى التأصيل العقلى دون وقوع فى أخطاء التجريد أو التشبيه (٣٤) . ولكننا نزيد على « التأصيل العقلى » عند المتأخرين « التأصيل الواقعى » عند المعاصرين أسوة بالمصلحين المحدثين حتى يرتبط التوحيد من جديد بالعمل ، والله بالارض ، والذات الالهية بالذاتية الانسانية ، والصفات الالهية بالقيم الانسانية ، والارادة الالهية بالحرية الانسانية ، والمشيئة الالهية بحركة التاريخ . وإذا كان الدافع عند القدماء هو العلم ، فند كانوا منتصرين فى الارض فاتحين للبلدان ، وأرثين الامبراطوريتين القديمتين ، الفرس والروم ، فان الدافع لدينا هو

(٣٢) وذلك ابتداء من القرن الخامس كما يبدو فى « الارشاد » للجوينى .

(٣٣) يشير الجوينى الى ضرورة البحث عن « القواطع الساطعة ، والبراهين الصاعدة لا تنهض لدركها هم أهل الزمان . صادفنا المعتقدات مريبة من قواطع البرهان ، رأينا أن تسلك سلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات منحطا عن جملة المصنفات » الارشاد ص ١ ، « وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى ، والعلم انضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والانتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكير فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ليؤديهم الى العلم . . » المواقف ص ٢ ، « وانما يتميز بما أعطى من القوة المنطقية ، وما يتبعها من النقل والعلوم الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فاذأ كماله بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات ، والعلوم شعبة كثيرة ، والاحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة . . » المواقف ص ٣ - ٤ . « ومن غير نظر الا الى صحة الدليل وان جاء فى التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف » رسالة التوحيد ص ٢ . « تقرير البراهين » والدليل بجانب المدلول « كفاية ص ١٠ .

(٣٤) الاول تصور المعتزلة والفلاسفة والثانى تصور الاشاعرة وأهل الظاهر وجميع الفرق المجسمة .

العمل ، فنحن مهزومون ، محتلون ، تتداعى علينا الامم كما تتداعى الاكلة على قصعتها ، تريد الدولتان العظميان اليوم ، في الشرق والغرب ، ورائتنا ماضيا وحاضرا ومستقبلا . ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه . لقد عبرت المقدمات التقليدية الاولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية في عصر كان الواقع انفسى مستورا : البلاد مفتوحة ، والجنود منتصرة ، والدول قائمة مستقلة . وكان الخطر يهدد العقائد النظرية الجديدة اى التوحيد . ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الارض بعد أن احتلت البلاد ، واستعمرت الاوطان ، واثقل الناس الى الارض ، وقعدوا عن الجهاد في حين أن التوحيد النظرى قائم ، وصفات الله ظاهرة ، وهو واحد حتى قيام ، لا نأخذه سنة ولا نوم . يهدف التأصيل الواقعى اذن الى اعادة بناء « علم أصول الدين » بحيث تتحول العقيدة الى ثوره للدفاع عن البلاد ، وإطلاق التوحيد من عقله ، وإيقاظه من سباته ، وتحويله الى فاعلية في الارض ، وحركة في التاريخ (٣٥) .

وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة ، فقد كان الدفاع في معظم الاحوال دفاعا عن عقائد فرقة معينة هي فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة ولكننا لا ندافع عن عقائد فرقة

(٣٥) « فيما يفتقر أهل التكليف الى معرفته في أصول العلم وفروعه » الاقتصاد ص ٤ . كما يشير البغدادي لاهمية العقل والنظر والنظرة « والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطراب أشد رسوخا في انقلب من المعارف التى هى نتائج الافكار في حال الاختيار ومن دعاء الابرار » نهاية ص ٤ . ومع ذلك فقد أشار بعض القدماء الى الدلائل العملية لعلم التوحيد فليس المطلوب هو المعلومات بل العمليات . غاية المرام ص ٣ . ولكن كان العمل عندهم بمعنى الالتزام بالحق ، والسلامة من البدع ، والانتفاع بالعلم « أعوذ بالله من علم لا ينفع » تجريد التوحيد ص ٨١ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ ، « والله اسأل أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم » شرح الخريدة ص ٣ . كما كان العمل عندهم هو الحصول على السعادة الابدية وليس السعادة الدنيوية . غاية المرام ص ٤ .

(م ٣ — التراث .)

بعينها بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الامة . ليس الغرض من التأصيل العقلى المصلحى هو الهجوم على « الملحدين » والدفاع عن عقائد الدين بل ايجاد البراهين على الصدق الداخلى للعقائد عن طريق التحليل العقلى للخبرات الشخصية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل اثبات الصدق الخارجى لها وامكانية تطبيقها فى العالم (٣٦) . فاذا كان هدف القدماء اثبات عقائد « الفرقة الناجية » ضد « الفرق الضالة » فان هدفنا هو اندفاع عن اجتهادات الامة كلها ، ووضع العقائد كلها على قدم المساواة ومعرفة كيف نشأت فى ظروف العصر القديمة وكيف يمكن أن تحيا فى ظروف العصر الجديدة . اذا كان هدف القدماء هو بيان « الفرق بين الفرق » فان هدفنا هو « الجمع بين الفرق » فى وقت الامة فيه احوج ما تكون الى اوحدة الوطنية . اذا كان هدف القدماء بيان « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » فان هدفنا هو بيان « مقال المسلمين واتفاق المصلين » . اذا كان هدف القدماء عرض « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » فان هدفنا هو الكشف عن عقيدة الامة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها (٣٧) .

(٣٦) « الحمد لله زلزل بها اظهر من صنعته اقدام الجاحدين واستزل بها ابلان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الالحاد بها أبدى من الايات والبراهين » غاية ص ٣ . « منبها على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعا باستار عورات المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائفنا الالهيين » غاية ص ٥ . « أما بعد ، فانك سألتنى أن أصنف لك كتابا مختصرا أبين فيه جملا توضح الحق ، وتدمع الباطل ، فرايت اسعافك بذلك ، رزقك الله الخيرات ، وأعانك على الخير والمطلوبات » اللع ص ١٧ ، « طلب الحق ونصرته ، وتنكب الباطل وتجنبه ، واعتماد القرية باعتقاد المفروض فى أحكام الدين » الانصاف ص ١٣ ، وأيضا نفس المعنى فى تجريد التوحيد ص ٨١ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ .

(٣٧) « راميا الى الخلاف من مكان بعيد حتى ربما لا يدركه الا الرجل الرشيد . . وبعد عن الخلاف بين المذاهب بعد محليه من أعاصير المشاغب » رسالة التوحيد ص ٢ — ٣ ، وفى ذلك يقول الابجى « فلذلك افترق أهل

وإذا كان القدماء قد اتبعوا نهج الالتزام بقواعد السلف ، وبها قانه
السابقون ، ينقلون عنهم ، ويهمشون عليهم ، ويشرحون عقائدهم دون
تجديد أو إضافة حتى أصبح علم أصول الدين لا يقص تاريخ الأمة ولا يعكس
مسورة الأحداث فان نهجنا هو عدم التأسي بأحد ، قدماء أو محدثين .
« هم رجال ونحن رجال . نتعلم منهم ولا نقتدى بهم » . وإذا كان القدماء
قد آثروا الاتباع دون الابداع فاننا نرى مأساتنا في الاتباع لا في الابداع .
وأن هناك فرقاً بين الابتداع والابداع . الاول خروج على النهج بلا
أصول ، والثاني تطوير للأصول وتجديد لها . الاول انقطاع بلا تواصل ،
والثاني تواصل بلا انقطاع . ليس السلف بأفضل من الخلف بالضرورة
ولا الخلف أشر من السلف بالضرورة ولكن لكل عصر اجتهاداته ، ولكل
جيل ابداعاته ، ولكل زمن سلبياته وإيجابياته . ولكن رؤية الماضي كنموذج
للإتباع ورؤية المستقبل كنموذج للإبداع كلاهما اسقاط للحاضر من
الحساب ، وفي ذلك اهدار للامكانيات البشرية لجيلنا وكأن الحل يوجد
خارج عصرنا اما في فردوس الماضي أو في حلم المستقبل ، وكلاهما طريقان
وهيأت للخلاص . وذلك ضد حركة التاريخ ومساره ، وتطوره على نحو
طبيعي من الماضي الى الحاضر ، ومن الحاضر الى المستقبل بفعل الاجيال .
وطالما أن القدماء لهم الطول على المحدثين فان الأمة لم تحسم بعد في
حياتها معارك النهضة ولم تحصل بعد على شروط التقدم بل ان بعض
القدماء يضع لفظ « السلف » أو « السنة » في العنوان ايثاراً للسلامة ،
وتحقيقاً للإتباع ، سواء من المؤلفين أو من الناشرين . ونحن لا نعتد
إلا على البحث الحر ، والإيمان بقدرات الأمة على الابداع ، وتطبيق العقل
المصلحي في العقائد ، فهي إيمان الجماهير والتي تعطيهم تصوراتهم للعالم

العلم زمراً ، وتقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، بين منقول ومعقول ، وفروع
وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم الى أن قال ابن عباس في
درجاتهم : أنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين مسير خمسمائة عام .
وتال بعض اكابر الائمة وأخبار الامة في معنى الخبر المشهور والحديث
المشهور : اختلاف أمتي رحمة ، يعنى اختلاف همهم في العلوم ، فهمة
واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام كما اختلف هم أصحاب الحرف ليقوم
كل واحد بحرفة فيتم النظام « المواقف ص ٣ - ٤ » .

ودوافعهم على السلوك . كما فضل بعض القدماء ذكر سند الرواية وكأن العقائد أحاديث تروى من شيخ الى شيخ بالقراءة والاجازة والمناولة الى آخر ما هو معروف من مناهج الرواية الكتابية القديمة (٣٨) .

فإذا كان القدماء قد جمعوا ما في الكتب السابقة المتفرقة وكان المؤلف هو التجميع فاننا نجتهد رأينا من واقع المسؤولية ، مسؤولية الاموليين الواضعين للعلم والمطورين له (٣٩) . لذلك ارتبط « من العقيدة الى الثورة » بالعقائد الاصلاحية فهي وحدها التي تركز على دور العقائد في تغيير حياة الناس ، تصوراتهم وأساليب حياتهم من أجل تغيير الانظمة

(٣٨) مثلا « الاعتقاد على مذهب اهل السلف » للبيهقي (ص ٣) ، أو « لمع الادلة في قواعد اهل السنة والجماعة » للجويني ، أو « عقيدة اهل الفرقة الناجية » « اهل السنة والجماعة » لمحمد بن عبد الوهاب أو « عقيدة السلف اصحاب الحديث » للصابوني (ص ٢٧ — ٢٩) أو « التحف في مذهب السلف » للشوكانى (ص ٩) . وكثيرا ما تكثر الاشارة الى « اتباع السلف الصالح من المؤمنين » الانصاف ص ١٣ « هذا ذكر بيان عقيدة اهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة ابى حنيفة انعمان بن ثابت الكوفي وابى يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصارى وابى عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى رضوان الله عليهم اجمعين ، وما يعتقدون من اصول الدين ، ويدينون به رب العالمين » الطحاوية ص ٣ ، « وان جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف . . قد سلك في العقائد مسلك السلف ولم يصب في سيره آراء الخلف » رسالة التوحيد ص ٢ — ٣ ، وهذه اول مرة يتم فيها الجمع بين السلف والخلف ، والاعتماد على الاية القرآنية « فخلف من بعدهم خلف اضاعوا انصلاوات واتبعوا الشهوات » (١٩ : ٥٩) لا يعنى أى سقوط في تصور التاريخ بل اقرار واقع تاريخى معاصر واعطاء دفعة من التاريخ ، فالبدائية Primitivism وحركات الاحياء Revivalism كلها حركات اصلاحية تقوم بدافع ارساء شروط النهضة . أما عبارة « هم رجال ونحن رجال . . » فهو قول مأثور عن الشيخ أمين الخولى في تجديده لمناهج النقد في الادب العربى . أما لفظا الاتباع والابداع فهما من ادونيس في « الثابت والمتحول » في « أصول الاتباع والابداع عند العرب » .

(٣٩) مثل مسؤولية الشاطبى في « الموافقات » بتطوير فكرة المتقاصد ، ومسؤولية الامام محمد عبده في تطويره لعلم العقائد في « رسالة التوحيد » .

الاجتماعية والسياسية واعادة نظام التوحيد . بل لقد تأسست دول بأكملها ابتداء من اعادة بناء العقائد . وان مظاهر الشرك في حياة الناس عديدة ليس فقط زيارة قبور الاولياء والانبياء ، والتبرك بالحجابه والتمية وممارسة السحر ، والرجم بالغيب ، والوساطة والشفاعة ، وهو الشرك في العبادات ، بل أيضا الشرك في المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء ، قاهرون ومقهورون ، أصحاب سلطة ومتزلجون منافقون . أو أن يظن انسان أن لانسان آخر سلطانا عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويسكت على الحق حرصا على الدنيا وايتار السلامة . ولا يكتفى الشرك في العقائد النظرية ابتداء من الغزو الثقافي الحديث اثر حركة الترجمة الثابته وضرورة الرد عليها بالاعتقاد على العقائد السلفية والرد على نتائج العلوم الطبيعية والانسانية الحديثة فذلك نسيان لهموم المسلمين العمية ، وابقاء على النظر دون العمل واعطاء الاولوية للمستوى النظري القديم على المستوى العلمى الحديث (٤٠) .

وقد بدأنا بعلم أصول الدين كأول جزء من « التراث والتجديد » لانه هو العلم الذى يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وبيواتها على السلوك . فهو البديل لايديولوجياتها السياسية خاصة بعد فشل جميع الايديولوجيات العلمانية للتحديث (٤١) . فعقائد الايمان هى التى حافظت على هوية

(٤٠) « فهذا تطهير الاعتقاد من ادران الاتحاد » وجب على تأليفه ، وتعين على ترصيفه لما رأته وعلمته من عموم اتخاذ العباد للانسداد فى الامصار والقرى وجميع البلاد من اليمن والشام ونجد وتهامة ، وجميع ديار الاسلام وهو الاعتقاد فى القبور ، وفى الاحياء ممن يدعى العلم بالغيبات والمكاشفات وهو من أهل الفجور ، لا يحضر للمسلمين مسجدا ، ولا يرى لله راکعا ولا ساجدا ، ولا يعرف السنة ولا الكتاب ، ولا يهاب انبعث ولا الحساب ، فوجب على أن أنكر ما أوجب الله انكاره ، ولا أكون من الذين يكتمون ما أوجب الله اظهاره . فاعلم أن ههنا أصولا هى من قواعد الدين ، ومن أهم ما تجب معرفته على الموحدين « تطهير الاعتقاد ص ١٢٨ — ١٢٩ . « هذه فوائد غزيرة .. لهداية أكثر المؤمنين والاخوان عسى الله أن ينفع بها مدى الزمان اقصى حد الهداية » ثلاث ص ٣٧ . وايضا الحصون الحديدية ص ٢ — ٣ .

(٤١) أنظر دراساتنا السابقة « نشأة الاتجاهات المحافظة »

الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد ابان نضالها ضد الاستعمار .
وعبارات الايمان هى التى تخرج على اللسان فى لحظات الحسم مثل
« الله أكبر » أو « سبحان الله ! أو « لا اله الا الله » عند المصايين أو
« الله ، الله » فى لحظات العجب والاستحسان أو « لك يوم يا ظالم » فى
لحظات الاحساس بالقهر والعجز عن الظلم . فما سماه القدماء « أرفع
العلوم وأعلاها » أو « اشرف العلوم وأسمها » هو عندنا اكثر العلوم
غائية وأثرا فى تصورات الناس وسلوكهم . فالشرف ليس من الموضوع
كما قال القدماء بل من الاثر والقدرة على تحريك الناس ، وتجنيد الجماهير ،
والدخول فى حركة التاريخ(٤٢) .

واذا كان القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الامراء
والسلطين أو بعد رؤية صالحة للولى أو للنبي أو بعد استشارة لله فاننا

« التراث والتغير الاجتماعى » ، « اليسار الإسلامى ومستقبل مصر » ،
« الدين والثورة فى مصر » (٢) فى اليسار الدينى . وايضا مجلة « اليسار
الإسلامى » العدد الاول يناير ١٩٨١ وايضا :

Origins of modern Conservatism and Islamic Fundamentalism,
Amsterdam, 1979; Islamic Alternative in Egypt, Boston, 1981; Des
Idéologies modernistes à L'Islam Revolutionnaire, Paris, 1983.

(٤٢) « وأشرف العلوم انهما هو الملعب بعلم الكلام . . العلم به
أصل الشرائع والديانات ، ويرجع النواميس الدينيات ، ومستند صلاح
نظام المخلوقات » غاية ص ٤ ، « وان أرفع العلوم وأعلاها ، وأنفعها
وأجداها ، وأحراها بعقد الهمة ، والقاء الشرائع عليها وآداب النفس
فيها ، وصرف الزمان اليها ، علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع ، وتوجيهه
ونزليه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاکرام ، واثبات
انبيوة التى هى أساس الإسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه
يرقى فى الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان ، وذلك
هو السبب للهدى والنجاح ، والفوز والفلاح ، وأنه فى زماننا هذا قد
اتخذ ظهريا وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا ، لم يبق منه بين الناس
الا قليل ، ومطمح نظر من يشتمل به على الندرة قال وقيل . فوجب علينا
أن نرغب طلبته فى زماننا طلب التدقيق ، ونسلك بهم فى ذلك العلم
مسالك التحقيق » المواقف ص ٤ انظر أيضا الباب الاول ، الفصل
الثانى . تعريف العلم — مرتبته .

وذهبنا « من العقيدة الى الثورة » دون سؤال من أحد أو رؤية أو استشارة بل تحقيقا لمصلحة الامة وحرصا على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعا وفرقا في نضالها الوطني وتغيرها الاجتماعي خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد ، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية وهما الانجاهان الرئيسيان في جسد الامة ، بدلا من التكفير المتبادل ، والصراع على السلطة ، واستبعاد كل منهما الآخر . فعقائدنا هي حركة الوصل بين جناحي الامة والتي من خلالها يستطيع التراث السلفي أن يواجهه في شأيا العصر الرئيسية كما يستطيع العلماني التقدمي (الليبرالي أو الاشتراكي أو القومي) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الامة وروحها . فيأمن الاول المحافظة والرجعية ويأمن الثاني الوقوع في التفريب والعزلة عن الناس . يأمن الاول الخروج على المجتمع سرا أو علنا ومعاداة الاهل والوطن ويأمن الثاني الانتهاء الى الردة والوقوع في الثورة المضادة . وهذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر سواء في موقف الحركة الاسلامية منه أو في انتكاسة الثورة العربية وردتها (٤٣) .

والغالب على أسماء مؤلفات العقائد التقليدية اما أسماء العلم والتبين أو أسماء الجدل والارشاد أو أسماء تدل على القدرة الشخصية الفائقة أو التواضع الشديد أو أسماء محايدة لتأصيل الدين وشرح أصوله أو أسماء تبين العقائد الناجية طبقا لتصور أصحابها أو بعض الاسماء التي لا تدل على مسمياتها (٤٤) ، أما اسمنا فهو « من العقيدة الى الثورة »

(٤٣) يذكر صاحب « نور الظلام » شارح عقيدة العوام للبرزوقي أن سبب التأليف هو أن الناظم رأى النبي في المنام سنة ١٢٥٨ آخر ليلة الجمعة من أول جمعة من شهر رجب ، سادس يوم حسابا من شهور السنة من النبي . نور الظلام ص ٢ — ٣ . انظر أيضا بعض هذه الاسباب في لمع الأدلة ص ٧٥ ، غاية المرام ص ٥ ، البداية ص ٣٩ ، التحف ص ٩ ، عقيدة الصابوني ص ٢٨ ، كفاية العلوم ص ٩ ، انظر لنا أيضا « الحركة الاسلامية المعاصرة » دراسة في التحقيقات (مقالات الوطن ٢٠ نوفمبر — ١٢ ديسمبر ١٩٨٢) ، « ضرورة الحوار » الدين والثورة في مصر (٢) في اليسار الديني .

(٤٤) أسماء العلم والتبين مثل : « الإبانة » ، « الفقه الاكبر » ،

فالعقيدة هي التراث والثورة هي النجديد . العقيدة هي ايمان الناس وروحهم والثورة مطلب عصرهم ، والسؤال هو : كيف يتم نقل الامة على نحو طبيعى من الماضى الى الحاضر ؟ كيف تعود الى التوحيد فاعليته فى

=

« معالم أصول الدين » . واسماء الجدل والارشاد مثل « التنبية والرد » ، « الارشاد » ، « الانتصار » ، « البداية من الكفاية فى الهداية » ، « ارشاد المريد » ، « البرهان » ، « وسيلة العبيد » ، ومعها تأتى الاسماء الاصلاحية السلفية مثل « تطهير الاعتقاد من ادران الاتحاد » ، « مفيد المستفيد فى كفر تارك التوحيد » . أما الاسماء التى تدل على القدرة الشخصية الفائقة والغرور العلمى فهى مثل : « اللمع » ، « لمع الادلة » ، « نهاية الاقدام » ، « البرهان » ، « طالع الانوار » ، « المحصل » ، « الدر النضيد » ، « المحيط » ، « بحر الكلام » ، « المفنى » ، « التحقيق الثام » ، « غاية المرام » ، « الشايل » ، « جامع زيد » ، « الحصون » ، « كفاية العوام » ، « جوهر التوحيد » ، « الخريدة البهية » ، « فلاند افرائد » ، « جواهر العقائد » ، « التحف » . الخ . وعكسها الاسماء التى تدل على التواضع مثل « التمهيد » ، « الاقتصاد » ، « الفصل » . أما الاسماء التى تدل على العقائد الشخصية فمثل : « الطحاوية » ، « النسفية » ، « العضدية » ، « النظمية » ، أو « عقيد السلف » ، « عقيدة الفرقة الناجية » ، « العقيدة التوحيدية » ، « عقيدة العوام » ، أما الاسماء المحابدة فمثل « أصول الدين » ، « الانصاف » ، « أساس التقديس » ، « معالم أصول الدين » ، « مسائل أبى اللهيت » ، « المسائل الخمسون » ، « كتاب التوحيد » ، « جوهر التوحيد » ، « رسالة التوحيد » . أما الاسماء التى لا تدل على مسمياتها فمثل « المقاصد » ، « المواثيق » . وكان العنوان قبل « من العقيدة الى الثورة » هو « علم الانسان » (التراث والتجديد ص ٢٠٥) Anthropologie فى مقابل Théologie (أنظر بحثنا) Théologie or Anthropologie ? La Renaissance du Monde Arabe, Durlos, Bruxelles, 1973 . ولكن اتضح لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه فيها بعد

فهو عنوان غربى يحيل الى فيديرباخ وكتابه الشهير «جوهـر المسيحية» كما أن علم أصول الدين أو علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً « علم اللاهوت » فى الحضارة الغربية . كما أن تعبير « علم الانسان » قد يحيل الى « علم الانسان » كأحد العلوم الاجتماعية المعاصرة فى الغرب والتي انتقلت الى فكرنا المعاصر بكافة فروعها . هذا بالاضافة الى أن « الانسان » كان فقط أول محاور العلم ثم تم اكتشاف « التاريخ » كمحور ثان له كبديل للمحورين التقليديين القديمين « ذات الله » ، « ذات الرسول » أو «الالهيات» و« النبوات » . كما أن الانسان لا يوحى بالضرورة بالثورة ولكنه يوحى فقط بحقوق الانسان وبالنزعة الانسانية التى ارتبطت بالقيم الفردية وبالنظم الليبرالية .

قنوب، الناس ليعود نظاما سياسيا لمجتمعاتهم ؟ كيف تصبح العقيدة باعثا توربا عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم ؟ كيف يتحول مسلمو اليوم الى ثوار الغد بعد أن بدأوا ثوراتهم الوطنية العلمانية المحدثه والتي حفت أقل قدر ممكن من الاستقلال ، وهو جلاء القوات الاجنبية ولكن بازالته الارض محتلة ، والثروات ضائعة ، والاقتصاد تابعا ، والابنية منخلفة ، والهوية مفترية ، والحريات متهورة ، والامة مجزأة ، والجماهير عاجزة ؟ كيف يصبح التوحيد ، وهو اسم فعل ، تحريرا للوجدان البشرى ، وتحررا للمجتمعات البشرية وللانسانية جمعاء ؟ (٤٥) . أما من حيث الانقلاب التى تبارى فيها القدماء مدحا لانفسهم أو تعظيما من الآخرين لهم نُسيت الامام ، ولا القطب ، ولا الشيخ ، ولا القاضى ، ولا الرئيس ، ولا العالم العلامة ، الحبر الفهامة ، ولا الصاحب ، ولا الحافظ ، ولا المحدث ، ولا المحقق ، ولا العالم ، ولا الاستاذ ولا المرجع ولا سيدنا ومولانا ! كما انى لست امام العالمين ، ولا قدوة علماء المسلمين ، ولا سيف الحق والدين ، ولا نجم الملة والدين ، ولا فخر الدين ، ولا عضد الدين ، ولا سيف الدين ، ولا افضل المتقدمين والمتأخرين ، ولا سيف السنة ، ولا نسان الامة ، ولا حجة الاسلام ، ولا صدر الاسلام ، ولا شيخ الاسلام ، ولا لسان المتكلمين ، حجة الناظرين مع فرق المبتدعين ، ولا صاحب الفضيلة . ولست العبد الفقير الى رحمة ربه ، الحقير الراجى من الله

(٤٥) يستأنف « من العقيدة الى الثورة » العمل العظيم الذى بدأه الامام الشهيد سيد قطب فى المرحلة الثالثة من حياته بعد مرحلة النقد الادبى ، ومرحلة التصوير الفنى فى القرآن . وهى مرحلة « العدالة الاجتماعية فى الاسلام » ، « معركة الاسلام والرأسمالية » ، « السلام العالى والاسلام » ثم محاولة تأسيس هذه « الثورة » على أسس نظرية فى « خصائص التصور الاسلامى » ، « المستقبل لهذا الدين » . وفى نفس الوقت يطور المرحلة الرابعة ويعيدها الى العالم ، مرحلة « معالم فى الطريق » أى مرحلة « العقيدة » التى تمت وهو برىء فى السجن قبل الشهادة والتى يغلب عليها نفسية السجين البرىء والتى تعبر عن المجتمع المضطهد . « من العقيدة الى الثورة » يعبر عن ممارسة طبيعية للسياسة، ومشاركة طبيعية فى حركة التغيير الاجتماعى دون عداة لاحد ودون نأر لا يحويه الا الدم . انظر دراستنا : أثر الامام الشهيد سيد قطب فى الحركات الإسلامية المعاصرة الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

عفران الوزر(٤٦) . بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى

(٤٦) هذه كلها القاب القدماء ، تعطى فرادى أو مجتمعة مثل الامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، البخارى ، أبو سعيد الدارمى ، الحسن ابصرى ، يحيى بن الحسين الرازى ، ابن حزم ، الباقلانى ، سعد الدين التفتازانى، الصابونى، أبو البركات سيدى أحمد البدوى السنوسى، الاشعرى، أو مشتقات الامام مثل امام اهل السنة (أحمد بن حنبل) ، الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين (الرازى) ، الامام الأجل ، رئيس اهل السنة والجماعة ، سيف الحق والدين (النسفى) ، الامام الهمام ، قدوة علماء الاسلام، نجم الملة والدين (النسفى) ، الامام العلامة ، لسان المتكلمين ، حجة المناظرين مع فريق المبتدعين ، سيدنا ومولانا (أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الدلالى المكناسى) ، الامام العلامة شيخ الاسلام (البيجورى) ، الامام شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ، الامام الحافظ الكبير (البيهقى) ، امام المتكلمين سيف الاسلام (الباقلانى) ، الامام الفقيه المحدث الثقة (الملطى الشافعى) ، امام المتكلمين ، ناصر سيد المرسلين ، والذاب عن الدين (الشعرى) ، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الامام الاعظم (أبو حنيفة النعمان) ، الامام الهمام، ناصر السنة ، وقامع البدعة ، شيخ عصره (ملا على القارىء الحنفى) ، امام الحرمين (الجوينى) ، الامام الاستاذ (البغدادى) ، الامام الحبر ، شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ، الامام العلامة (الهددى) ، امام المحققين ، وقررة السالكين ، شمس الشريعة ، وبدر الحقيقة ، العلامة شيخ الاسلام (الشرقاوى) ، الامام المحقق والفهامة المدقق الشيخ (محد نووى) ، الامام الفاضل (محمد بن سعد) ، أو العلامة والعالم ومركباتهما مثل العلامة (الطوسى) ، ومحمد نووى الشافعى ، انخىالى ، البيجورى ، الانصارى) ، العلامة السلفى (أحمد محمد مرسى) ، العلامة المحقق ، الحبر الفهامة المدقق (التفتازانى) ، العلامة انصام (الاسفراينى) . العلامة المحقق (التفتازانى) . العالم العلامة شيخ الاسلام (البيجورى) ، العالم العلامة ، والحبر الفهامة ، ذى الميضى الدانى الشيخ (ابراهيم اللقانى) ، العلامة الكبير معز الدين السيد (القزوينى) ، العالم العلامة المسمى (ولد عدلان) ، العلامة الشهير سليل العلماء النحارير ، فريد عصره ، ووحيد دهره الشيخ (أحمد جمال الدين القاسمى) ، العلامة الشيخ (أحمد بن عيسى الانصارى) ، العلامة المحقق ، الفهامة المدقق الشيخ (الدسوقي) ، العالم العلامة ، احبر الفهامة الشيخ (محمد نووى) ، العلامة الشمس (الانبائى) ، العلامة المحقق (السيلكوتى) ، العلامة المدقق (محمد عبده) ، أو الشيخ ومركباته مثل الشيخ (محمد الفضالى ، حافظ بن أحمد) ، الشيخ الامام

مصالح الناس . ليس لنا القاب بل نحن من علماء الامة ، ورثة الانبياء ،

=

(عضد الدين الايجي ، الصابوني ، تقى الدين أحمد بن علي المقرئ ،
 ابي الليث) ، الشيخ العالم اللوذعي (السيد أحمد المروقي المالكي) ،
 شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ، شيخ علماء الشافعية (الايجي) ،
 انشيخ الامام العالم (الشهرستاني) ، شيخنا العالم العلامة ، الجبر
 انفهامه من هو للخصال الحميدة والى مولانا (الشيخ محمد الفضالي) ،
 الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام (الهروي الشافعي) ، شيخ الاسلام
 القاضي العلامة (الشوكاني) ، الشيخ الامام العلامة (اليمنى الصنعاني) ،
 الشيخ الامام وعلم الهداة الاعلام (محمد بن عبد الوهاب) ، الشيخ الامام
 علم الهدى (المتريدي) ، أو الاستاذ ومركبته مثل الاستاذ صاحب
 الفضيلة الشيخ (حسين افندي الجبر) ، الاستاذ العلامة ، شيخ
 المحققين الشيخ (طاهر الجزائري) ، الاستاذ الامام الشيخ (محمد
 عبده) ، الاستاذ الفاضل الشيخ (أحمد زنائي) ، أو القاضي ومركبته
 مثل القاضي (البيضاوي ، عبد الجبار) ، قاضي القضاة (الباقلاني) ،
 القاضي الفقيه ، الامام العالم ، الصدر الكبير ، شيخ القضاة ، بقية
 المشايخ ، الزاهد ، العابد ، الورع (جمال الدين الانصاري) انابه الله
 الجنة ، أو باقي الالقاب التي تجمع بين الوظائف العلمية مثل المحدث
 والقاب المدح والتعظيم مثل سيف الدين . . الفخ . المحقق الرباني مولانا
 انشيخ (الكردستاني) ، أو سيف الدين (الامدي) عضد الله والدين
 (الايجي) ، حجة الاسلام (الغزالي ، الطحاوي) ، الحافظ الكبير
 (البيهقي) ، قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين (النسفي) ، صاحب
 الجليل امام العالمين في العلم والدين والفضل ادام الله علاه لاهله
 من حيث أحله محل الولد وشاهد منه آثار الفضل وعلامات النجاة
 والتقدم ، أفضل المتأخرين ، وقدوة المحققين ، فخر الملة والدين ، مرجع
 فاضل علماء الاكراد حتى زمانه الشيخ (الكردستاني) ، صدر الاسلام ،
 الامسولى العالم المتفنن (البغدادي) ، خاتمة المحققين الادباء ، وخلاصة
 المدققين الالباء والبلغاء الذي عقم بعد نتاجه الزبد ، وبخل بوجوده
 مثله وضم ، الممتاز في فنون الكلام بطول الباع الجلي الشيخ (اسماعيل
 الكلنبوي) ، وحبد زمانه ، ونادر عصره وأوانه ، عمدة المحققين مولانا
 انشيخ (محمد بخيت) ، قاضي ثغر اسكندرية غفر الله له ونفع به آمين ،
 القطب (الدردير) ، أو الالقاب العاذية الوظيفية مثل صاحب الفضيلة
 انشيخ فلان أو (محمد الحسيني الظواهري) من علماء الازهر الشريف ،
 ومدرس بكلية أصول الدين . الفاضل (اسماعيل الكلنبوي) ، واذا كانت
 بعض الالقاب تكشف الغرور الساذج فان البعض الآخر يخفي الغرور

والمحافظون على الشرع كما كان فقهاء الامة من قبل . لا نريد مدحا ولا تعظيما كما فعل القدماء فقد أعطى نفس اللقب لاكثر من عالم وامام . وأعطي للإمام والعالم أكثر من لقب . وكثرت الالقاب قبل الاسم وبعده ، يصحبه دعاء حتى اختلطت الوظائف بالالقاب . ويتساءل الانسان : طالما ان في الامة كل هؤلاء العلماء سيوف الدين فلماذا احتلت الارض ، ونهبت انثروات ، وقهرت الحريات ، وتجزأت الامة ، وتخلفت الابنية الاجتماعية ، وتغربت الهوية ، وسكنت الجاهير ؟ ولا نريد أن نضيف الى مئات الالقاب واحدا . انما نحن احد علماء الامة وواحد من المجتهدين .

وكما يستعين القدماء بالله فاننا نستعين بقدرة الانسان على الفهم والعمل ، على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب

المستتر مثل الفقير الى رحمة ربه تعالى ومركباته . الفقير الى رحمة ربه (ابراهيم البيجورى) الضعيف ، ابن محمد غفر الله له اللطيف الكريم ، الفقير الحقير الراجى من الله غفران الوزر (عبده حسين بن محمد الجسر انطرابلسى) عفا الله عنه ، العبد الفقير الى الله الغنى (احمد بن محمد ابن يعقوب الدلالى نسب المكناسى دارا) طهره الله بلا محنة من جميع انعيوب ، وأوجب له برحمته وكرمه مغفرة تمحو جميع الذنوب ، الفقير لغفران العزيز الجبار ، لكثرة الذنوب والاوزار (محمد نوى الشافعى) ، رحمة التقدير (احمد المشهور بالدردير) ، الفقير الى رحمة الكريم التواب (عبد العليم ابن الشيخ محمد ابن حجاب) الشافعى مذهباً ، الحدادى بلدا مولدا ، أحد علماء الازهر الشريف ، ومدرس بنظام القسم الاول الازهرى ، عفا الله عنه آمين ، مرتكب الذنوب (محمد نوى) ، فقير رحمة ربه الخير البصير (ابراهيم الباجورى) ذو التقصير ، الفقير الى مولاه التقدير (ابراهيم الباجورى) ، العبد الضعيف بنفسه ، القوى بالله ، الغنى عن سواه ، الفقير الى لطفه الخفى (محمد بخيت) . وكلما تأخرت العقائد زادت مثل هذه الصفات التى تدل على الضعف والمسكنة ولو فى الظاهر والتى قد تكشف عن جو ثقافى وحضارى عام . لان الفقير لا يضع أمام نفسه كل هذه التحديات بالاسماء والمذاهب والالقاب . وهى من وضع الفرد واختياره وان كانت القاب المديح من صنع التاريخ . اما نحن فان الحرف د. أمام الاسم انما اختصار لدرجة علمية وليست لقباً ، فنحن فى غنى عن الالقاب .

العصر . ولا عصمة لاحد . والخطأ خطأي وحدي . فلا يستطيع الباحث أن يعنى كل شيء ، وأن يعرف كل تحليل ، وأن يكون على علم تام بمطالب العصر ، ومن ثم فهي اجتهادات ومواقف محتملة . وكل التفسيرات ممكنة اذا كان فيها تلبية لمطالب العصر . فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هناك من فائدة عملية (٤٧) . واذا كانت أخطاء القدماء تتغير بالتوبة والاستغفار فان اخطائنا تتغير بالتعلم والاستفادة والمراجعة والنقد ، ثم العبود من جديد للقيام بنفس المهمة في تأصيل جديد عقلى مصلحى لعلم أصول الدين عنى أساس من اجتهاد العصر ، والاكتساب النظرى والعلمى للصواب (٤٨) واذا كان القدماء يريدون ثوابا في الجنة أو انقاذا من النار فاننا نريد حيلاح الامة : تحرير أراضيها ، واعادة توزيع ثرواتها بالعدل والمساواة ، واطلاق حرياتنا في القول والعمل والاعتقاد ، وتوحيد شئنا ، والقضاء على تخلفها ، واعادتها الى هويتها من غربتها ، وتجديد جماهيرها . نريد تحقيق الاصلاح في الارض ، ومقاومة الفساد فيها (٤٩) . ولا أرجو مغازة ، ولا ابغى جزاء بل سير الحضارة بعد أن توقفت ، ونقلها من طور الى طور ، من الطور الثانى (من القرن السابع حتى الرابع عشر) الى الطور الثالث (ابتداء من القرن الخامس عشر) . مغازتى في تحمل المسؤولية الوطنية والواجب الحضارى ، رسالة العلماء وامانة الجاهير . لا اطلب ثوابا اخرويا ولا جزاء دنيويا بل تأدية الرسالة . فالرسالة تحتوى على جزائها في باطنها بتحقيقها ، وتحول الانسان من الفردية الى حياة الحضارة الجماعية . فيتحوّل الفرد الى تاريخ ، والزمان الى خلود (٥٠) .

(٤٧) اللبح ص ١٧ ، «والله اسأل أن يعصمنى من الابطال، ويهدينى سواء السبيل ، ويغفر لى خطيئتى يوم الدين » الطوالع ص ٦ ، « وكانت عصمة الله له من الخطأ والزلل فى الاعتقاد والعمل جنته وسميته » القول ص ٢ .

(٤٨) التنبيه ص ١ ، التلخيص ص ٢ ، حاشية الاستفراينى ص ٣ ، شرح الاصول ص ٣٩ .

(٤٩) . المحصل ص ٢ ، المعالم ص ٢ ، الاعتقاد ص ٣ - ٤ ، غاية المرام ص ٣ ، طوالع الانوار ص ٦ .

(٥٠) « ويبدأ فى أعلى عليين ، مع النبيين والصديقين والشهداء

ونادرا ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصيلة . فإذا حدثت فانها تجربة شروح وحواشى . فالمادة « الكلامية » محفوظة ومروسة ، يتناقلها المصنفون ابا عن جد ، وابنا عن أب ، وتلميذا عن شيخ . فهم مصنفون وليسوا مؤلفين . يرتبون ويوبون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف لها . واقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هى تجارب الشرح قبل فوات العمر (٥١) ! اما « التراث

والصالحين » الطوالع ص ٦ ، « وسببا للفوز لديه بجنت النعيم » الاتحاد ص ٦ ، « والله اسأله أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم » شرح الخريدة ص ٣ ، فاذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقا الى الجنة » القول ص ٢ .

والله أرجو في قبول العمل والنفع منها الزلل
والله أرجو في القبول نفعها بها مريدا في الثواب طامعا
الخريدة ص ١٠
والله من الله همسول الاجر وكونها عدة يوم الحشر
الوسيلة ص ٤

(٥١) « فقد كنت في ابان الامر ، وعنفوان العمر ، اذ العيش غرض ، والشباب بهائه » وغصن الحداثة على نمائه ، وبدور الامل طالعة مسفرة ، ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة ، ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرضات ، ورياض العلم ممطورة الاكمام والزهرات ، أسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها ، وأشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن أسرارها ، يرد على حذاق الافاق غوصا على فرائد فوائدها ، ويتردد الى أكياس الناس روما لشوارد وعوائدها ، علما منهم بأن بذلنا قوانا لكسب الدقائق ، وقتلنا نهانا في طلاب الحقائق » شرح المقاصد ص ٤ . « ونحن حررت بضعا من الكتاب ، ونبدأ من الفصول والابواب ، تستلزع اليه الطلاب ، وتداولته أيدي أولى الالباب ، وأحاط به طلبته كل طالب ، وناط به رغبته كل راغب ، وعشا ضوء ناره كل وارد ، ووجه اليه الهمة كل راغب . وطفقوا يمتدحون ويقترحون ، وزناد الازدياد يقتدحون ، وأنا أصرف جهدى والمراد ينصرف ، والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف ، والايام تحول وتحجز ، وتعد ولا تنجز ، والدهر يشكى ويبكى ، والعقل يضحك ويبكى ، العجب من تقاصر همم الرجال وفسادها ، وتراجع الفضائل وكسادها ، وتضعضع بنيان الحق وتداعى أركانه ، وتزعزع شأن الباطل وتمادى طغيانه ، وتطاول

والتجديد « وأولى تطبيقاته هذه » من العقيدة الى الثورة « فانه يمثل

أيام كلها غضب وعتب ، وعلى الالاباب عول واللب ، تجمع بين الجنون والسهاد ، وتفرق بين العيون والرقاد ، لا في القول امكان وللتحصيل تأييد ، ولا في قوس الرماد منزع ولسهم النضال تسديد ، وهلم جرا الى أن رماني زمانى ، وبلانى من الحوادث ما بلانى ، وحالت الاحوال دون الامان بل الامانى ، وأصبح شانى أن يفيض غروب شانى ، تناوبنى الاوطان والاوطار ، وترامت بى الاقطار والاسفار ، اقاسى احوالا تشيب النواصى ، واهوالا تذيب الرواسى ، اشاهد من أسباب انقراض العلوم ، وانتفاض مددها ، ما تكاد له الانفاس تنقطع ، والجبال تتصدع ، وقد ملكتها وحشة المضياح ، وخيرة المزياع ، ووقفت على ثنيه الوداع ، لا طول ولا يفاع ، ولا رسوم ولا رباع ، كلما نويت نشر ما طسويت ، وتصديت لاثامه أو تمنيت ، عرض من الموانع والقواطع ، وحدث من النوائب والشوائب ، ما يحول أيسرها بين المرء وقلبه ، وتصدا به مرآة فكره وعقله ، ويزول بأدونها ريق خاطره وناظره ، ويذهب رونق باطنه وظاهره ، الى أن تداركنى نعمة ربى ، وتماسك بى عودة من فهمى ولبى ، فاقبلت على اتمام الكتاب ، وانتظام تلك الفصول والابواب . فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد ، وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد ، فى لطائف طالما كانت مخزونة ، وعن الاضاعة مصونة ، مع تنقيح للكلام ، وتوضيح للمرام ، بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين ، وينزاح منها شبه المبطلين ، وتضىء أنوارها فى قلوب الطالبين ، وتطلع نيرانها على أفئدة الحاسدين ، لا يعقل بياناتها الا العالمون ، ولا يجحد بآياتها الا القوم الظالمون ، يهتز لها علماء البلاد فى كل ناد ، ولا يفض منها الا كل هائم فى واد . ومن يهد الله فهو المهتد ، ومن يضللله فما له من هاد . وإذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين ، فلا تسرع وقف وقفة المتأملين لعلك تطلع بوميض الهى ، وتلقى نور ربانى ، من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة على برهان له جلى أو بيان من آخرين واضح خفى ، والله سبحانه ولى الاعانة والتوفيق ، وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق . شرح المقاصد ص ٣ - ٤ . « يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية ، وعصمنا من التقليد فى الاصول والفروع الكلامية ، صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان ، المشيد بلومع السيف والسنان ، وعلى آله واصحابه الأعيان ، قومه المبشرين بالدخول والخلود فى غرف جنان . وبعد . فيقول الفقير الى عفو رب الغنى محمد ابن أسعد الصديقى الدوانى ، ملكه الله نواصى الامانى أن العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واثت عليها . ولم

تجربة العمر دون ما تجديد في العرض او ادعاء للعلم . فالعلم لا يأتى الا من تجربة ، فردية واجتماعية ، تكشف عن تجربة جيل بأكمله ، في عصر معين ، في احدى مراحل التاريخ . وموضوعية الفكر لا تنفى حياة الفكر . بل ان حياة الفكر وتجربته هي المحل الذى تنكشف فيه موضوعية العلم وشموله . وارجو ألا تشغلنا زحمة الحياة ، والخوض في تجارب العصر ، وعيش أزماته عن اعادة بناء العلوم القديمة وتأسيسها من جديد طبقا لمقتضيات العصر .

تترك من إلهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت بها أو أومأت إليها . ولم أطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ، ويبسط فوائدها ، بل لم أر لها ما يعد في عداد الشروح . اذ كل ما وصل الى من ذلك مقذوح ومجروح . فحداني ذلك الى أن أشرحها شرحا وانيا بحل للعقائد ، وتبين المغالط ، كافيًا في تحقيق المقاصد ، والتغاضي عن الضائق . ولم أسترسل مع شعب القليل وانتقال ، على ما هو دأب أهل الجدل ، القاصرين على انتهاج طرق الاستدلال . بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور . وأخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور» شرح الدواني ص ٤ - ٩ « الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب . وأرشدنا الى الحق بالسنة والكتاب ، والصلاة والسلام على نبينا الهادي لأولى الألباب ، وعلى آله وصحبه خير آل وخير الأصحاب وبعد ... واني كنت قد صرفت جل همتي في عنفوان الشباب في الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب ، وحررت ما يتعلق بفنى المنطق والآداب . وانتهى العمر لحسن المآب ، وحررت بلا ارتياب ، فكرهت أن تكون الآلات المهيئة مجردة عن الأثر ، بحيث تكون خلًا بلا ثمر ، ودار في خلدي أن أكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام ، حسبما يساعده الطاقة في تحقيق المرام . فلما اتفق لى الشروع في تعميم شرح العقائد العنصرية للمولى المحقق جلال الدين الدواني البارع في المباحث العقلية والكلامية قصدت أن أجمع ما يتعلق به من كلام الأكابر ، وما سمنح في اثرائه للفكر الفاتر ، تذكرة للأحباب وتكملة لأفكار الطلاب ، والمرجو من الاخوان الأمجاد ، أن ينظروا اليه بعين الوداد .

وعين الرضا عن كل عيب كليله ولكن عين السخط تبدى المساويا
متوكلا على هادى السبيل ، وهو نعم الولى ونعم الوكيل « شرح الكنبوى
ص { .

كانت تجارب القدماء في أغلبها صوفية وفي أقلها علمية نظرية ، وبالتالي خلت من أى مضمون اجتماعى . وكيف يهتز العالم كله من مجرد تجربة ذوقية شخصية تعتلج في صدر صاحبها ، ويموج بها قلبه ، ويهتز لها وجدانه ؟ وقد يكون الاحساس بخلص العالم ، ويموج بها قلبه ، ويهتز عن افلاس علمى حقيقى أو تغطية لاشعورية عن هزائم العصر ، وانهايار الحضارة . انما تجاربنا نحن فهي اجتماعية بالاصالة ، تجارب ذات مضمون ، وضعناها في التراث ، وقرأنا التراث من خلالها فتحوّلت الى فكر ، وتحول التراث الى تجربة . وتلك هي مقدماتنا لهذا الجزء الأول من « التراث والتجديد » وهو « من العفيدة الى الثورة » ، محاولة لاعادة بناء علم اصول الدين القديم (٥٢) .

(٥٢) يعبر مشروع « التراث والتجديد » عن تجربة العصر من خلال جيلنا على الأقل ، وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر في أحد مراحله الرئيسية . كما يعكس الصراع الدامى الذى حدث بين « الاخوان المسلمين » التى كانت تمثل الحركة الاسلامية المعاصرة ورؤية الاصلاح الدينى القديم من الافغانى الى محمد عبده الى رشيد رضا الى حسن البنا الى سيد قطب ثم الى ، وبين « الثورة المصرية » منذ « عرابى » حتى « عبدالناصر » . كان أول وعى بالعالم الحرب « العالمية » الثانية (اذ انى من مواليد ١٩٣٥) وكانت عواطفنا ونحن صغار مع دول المحور لأنها كانت ضد بريطانيا التى تستعمرنا ، ولم نكن ندرى وقتها ماذا تعنى النازية أو العنصرية . وكان وعى الثانى ابان حرب فلسطين ١٩٤٨ عندما ذهبنا للتطوع في جمعية « الشبان المسلمين » فطلبوا تحويلنا الى حزب آخر « مصر الفتاة » . ويومها عجبت للفرقة المذهبية في قضية وطنية . ثم دخلت « الاخوان المسلمين » في نفس العام الذى اندلعت فيه الثورة المصرية في ١٩٥٢ . طالبت أن يكون شعار الاسلام مصحفا ومدفعين وليس مصحفا وسيفين ، اعلنا للتحديث وتأكيذا على المعاصرة ، وكنا مع الثورة في صف «محمد نجيب» الذى دعا في جامعة القاهرة الى الوحدة الاسلامية . ثم اشتعلنا بثورة محمد مصدق بايران وتأيم البترول ، وهرب الشاه ، وكانت أول صدمة تراخى الاخوان في تأييدها بل وتأيد الكاشانى ! ثم حدثت أزمة مارس بين الاخوان والثورة وكان مشروع المعاهدة المصرية البريطانية أقل مما كانت تطالب به الحركة الوطنية المصرية . كما أنضمنا الى الحركة الوطنية المصرية العاملة التى كانت تطالب بالحريات والدستور . ثم اشتعلنا من جديد بالثورة المصرية بعد

=

تأميم قناة السويس في يوليو ١٩٥٦ وظهر « عبد الناصر » ليس فقط كمناضل ضد الاستعمار بل كرمز لحركات التحرر في العالم الثالث كله .

بدأت الأفكار الأولى لمشروع « التراث والتجديد » اذن من أتون الصراع بين « الإخوان » و « والضباط الأحرار » أى بين « الاسلام » و « الثورة » أو بين « القديم » و « الجديد » أو بين « الماضى » و « الحاضر » ، خلال أربع سنوات حياتى الجامعية من ١٩٥٢ - ١٩٥٦ واكتشفت توجيه الفكر للواقع ، والطاقة والحركة والتغير والجدة والحياة حتى لقب حسبنى أحد الأساتذة كانط أو برجسون ومنه سمعت لأول مرة تكوين الشعور والاحالة المتبادلة أو القصدية وأنه يمكن لتجارب الشعور (الدينية الصوفية عندى في ذلك الوقت) أن تتحول الى علم .

Les méthodes d'Exégèse P V - VI وفي فرنسا في أواخر ١٩٥٦ تمت صياغة « المنهاج الاسلامى العام » الذى يتكون من صورتين : الأولى ثابتة تصور ونظام والثانية حركية طاقة وحركة مما انتهى بعد تعديلات طويلة وتطور في وعى المنهج برسالتى الأولى « مناهج التفسير في علم أصول الفقه » (بالفرنسية) ، أول محاولات التراث والتجديد التطبيقية . وبعد عودتى من فرنسا في صيف ١٩٦٦ شرعت في كتابة المقدمات النظرية (أزمة الدراسات الاسلامية ، التراث والتجديد ص ٧٥ - ١٢٢) . ثم وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهنا تحولت من باحث نظر « أكاديمى » الى باحث اجتماعى ، وانتقلت من « الوعى الفردى » الغالب على الرسالة الأولى الى « الوعى الاجتماعى » من أجل التصدى للهزيمة كمفكر وباحث وعالم (وكانت حصيلة ذلك قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر ، قضايا معاصرة (٢) في الفكر الغربى المعاصر) لمدة ثلاثة أعوام . بعدها غادرت البلاد رغبة في الهدوء والنسيان ، وتهدئة الخواطر مع السلطات الجامعية والسياسية . وفي الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧١ - ١٩٧٥) جمعت مادة « من العقيدة الى الثورة » لأول مرة . ثم كتبت « التراث والتجديد » في ١٩٧٦ كمقدمة عامة بعد أن نضجت في ذهنى أزمة التغيير الاجتماعى . ولكن حدثت في ١٩٧٧ الردة الثانية ، وانقلاب الثورة المصرية الى ثورة مضادة مما جعلنى أتول مرة أخرى من باحث ومفكر وعالم الى « حارس المدينة » حرصا على الثورة ، وحماية مكتسباتها ، ودفاعا عن مشروعها . وظل ذلك على مدى أربع سنوات أخرى في هذه المهام العاجلة والشهادات المستمرة على أحداث العصر (وكانت حصيلة ذلك « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » (١) في الثقافة الوطنية (٢) في اليسار الدينى) . ثم جاءت مذبة سبتمبر ١٩٨١ ، وخروج اضطرارى من الجامعة مما أعطانى عاما

كاملا لكتابة « من العقيدة الى الثورة » للمرة الثانية . وبعد خلاص مصر من أسسوا عقد في تاريخها وهو عقد السبعينات كتبت « من العقيد الى الثورة » للمرة الثالثة في فاس بالمغرب الاقصى خلال عامي ١٩٨٤/٨٣ بعد أن برزت الحركة السلفية في المشرق كوريث للحركة الاصلاحية ادينية وكبديل للثورات العربية وللحركة العلمانية التقدمية بوجه عام ، وبعد رصيدها في تخليص مصر . وعلى هذا النحو يكون « من العقيد الى الثورة » قد استغرق عشرة أعوام مثل رسالتنا الاولى عن « مناهج التفسير » . وكم في العمر من عشرات الأعوام ؟ لذلك أرجو أن تتوالى أجزاء « التراث والتجديد » تباعا ، بعد أن شهدنا على أحداث العصر بما فيه الكفاية . الهدف الآن تنظيرها واحكامها وتحويلها الى علم محكم . ويكفي « اليسار الاسلامي » كمزبر عام لبيان كيفية الانتقال « من العقيدة الى الثورة » (*) قد أشفعها جميعا بسيرة ذاتية وقد أترك « التراث والتجديد » يحكي قصة حياتي .

(*) (انظر أيضا باقى الظروف في « التراث والتجديد » ص ٢١٦) .

الباب الأول

المقدمات النظرية

الفصل الأول

تعريف العلم

أولا : مقدمة :

لا تحتوي كل المصنفات القديمة على هذه المقدمة العامة للعلم التي يتحدد فيها تسميته ، وحده ، وموضوعه ، ومسائله ، ومنهجه ، ومرتبته ، وفائدته ، ووجوبه . أسقطتها كتب العقائد من الحساب إذ لا يهمها الحديث عن العلم بقدر ما يهمها فرض ما يجب على المسلم الاعتقاد به بصرف النظر عن أسس هذا الاعتقاد ومبادئه النظرية . مع أن تحديد العلم جزء من تأسيس العلم (١) . كما تغيب عن كتب « عقائد السلف » التي يهمها أيضا صياغة العقائد السلفية باعتبارها عقائد الفرقة الناجية (٢) . كما أنها لم تظهر في المصنفات الكلامية الأولى قبل القرن الخامس الذي اكتمل فيه بناء العلم ، وقبل أن يأخذ نفسه موضوعا (٣) . ظهرت بعض موضوعات

(١) كتب العقائد مثل : الفقه الأكبر ، كفاية العوام ، الجواهر الكلامية ، السنوسية ، العضدية ، الخريدة ، الجوهرية ، العقيدة التوحيدية ، تيجان الدراري ، قطر الفيث ، الطحاوية ، قلائد الفرائد ، وكذلك بعض الشروح مثل شرح ملا القاري على الفقه الأكبر والشروح المختلفة على العقائد العضدية مثل شرح الدواني وحواشي السيالكوتي ، والمرجاني ، والخلخال ، والكلبوي ، ومحمد عبده .

(٢) كتب عقائد السلف مثل عقائد أحمد بن حنبل ، والبخاري ، وابن قتيبة ، وعثمان الدارمي ، وعقائد الصابوني (عقيدة السلف) ، والصنعاني (تطهير الاعتقاد) ، والمقرئزي (تجريد التوحيد) ، ومحمد ابن عبد الوهاب (كتاب التوحيد ، عقيدة الفرقة الناجية ، مفيد المستفيد) ، والشوكاني (التحف) .

(٣) مثل اللمع ، الابانة ، كتاب التوحيد ، التنبيه والرد ، الانصاف ، التمهيد ، المحيط ، شرح الأصول الخمسة ، أصول الدين ، الاعتقاد ، العقيد ، النظلمية ، لم الأدلة ، الارشاد ، الشامل ، نهاية الاقدام ، البداية ، اساس التقديس ، المسائل الخمسون ، المحصل ، المعالم .

المقدمة مثل وجوب العلم ومنهجه ، وأصبح لها مكان الصدارة على باقى الموضوعات كلها (٤) . كما ظهرت مرتبة العلم فى ثنايا المقدمات الايمانية الاولى (٥) . ولكن ظهرت المقدمات كلها ابتداء من القرنين السابع والثامن ، مروراً بالحركة الإصلاحية ، واستمر الحال على هذا النحو حتى الكتب المدرسية المتأخرة (٦) . فإذا ظهرت فى المتن فإنها تظهر أيضاً فى شروحه وحواشيه (٧) . وقد لا تظهر فى المتن ولكنها تظهر فى الشروح والحواشى كنوع من التظويل وجمع المعلومات (٨) . وبالرغم من أهمية هذه المقدمة فقد اعتبرها بعض القدماء عارية عن العلم . ولا يوجد علم بلا تحديد . وقد يكون أحد العلوم القديمة بلا موضوع ولا منهج وضاراً على الفرد والمجتمع . وهذا هو حال « علم الكلام » فإنه من أكثر العلوم فى تراثنا القديم عرضة للهجوم والتحريم . ولا يوجد علم كثر حوله النزاع ، واشتد الخلاف مثل هذا العلم . وقد يكون هذا الغياب أو الحضور العشوائى لتعريف العلم وتحديد موضوعه واختيار منهجه هو ما ترسب فى عقليتنا المعاصرة من الحديث عن موضوعات لا وجود لها أو الصمت عن موضوعات موجودة . وقد نتحدث عن أشياء دون حدها فتظل فضفاضة يستعملها الكثيرون بمعان مختلفة . وقد نستعمل أسماء دون أن يكون لها مسميات ، وبالتالي نتعامل مع حدود فارغة بلا مضمون (٩) .

-
- (٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ، الملل ج ١ ، بحر الكلام .
 (٥) غاية المرام ، طوابع الأنوار ، المواقف ، المقاصد ، الدر ، رسالة التوحيد ، وسيلة العبيد .
 (٦) طوابع الأنوار ، المواقف ، المقاصد ، الدر ، وسيلة العبيد ، رسالة التوحيد ، التحقيق ، الحصون .
 (٧) شرح المواقف ، مطالع الأنوار ، شرح المقاصد ، أشرف المقاصد .
 (٨) شرح التفتازانى على النبغية ، حاشية الخيالى ، تحقيق المقام على كفاية العوام .
 (٩) ويشير الى ذلك القرآن « ان هى الا اسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (٥٣ : ٢٣) . وتحليل العصر إنما يأتى من التجارب المعاصرة التى يحيها المفكرون ، وكما تظهر فى الأعمال الشعرية والأدبية وفى الأمثال العامة . وهى الروح التى نقوم بتحليلها فى « قضايا معاصرة » دون الاحالات اليها .

ثانيا : تسميته :

اختلفت آراء القدماء حول تسمية هذا العلم . هل هو « علم الكلام » أو « علم التوحيد » أو علم « الذات والصفات » أو العلم الذى يدور حول « الله والرسول » كما هو واضح فى الشهاداتين أو « علم أصول الدين » أو « علم العقائد » أو « الفقه الاكبر » ؟ وقد كانت لكل تسمية ظروفها وبواعثها وربما أهدافها . لم ينتشر الاسمان الاخيران كثيرا . « فالفقه الاكبر » كان تسمية القرن الثانى حتى قبل أن يبدأ العلم كبناء نظرى وليس كمجرد نظريات متفرقة فى بعض موضوعاته المتناثرة طبقا للظروف والاحداث . « وعلم العقائد » تسمية متأخرة متضمنة فى « علم التوحيد » . اما الاسماء الثلاثة الاولى فهى الاسماء الاكثر شيوعا .

١ — علم الكلام : بلغت أهمية موضوع « الكلام » الالهى درجة أنه

أصبح الموضوع الاول للعلم ، ولكون صفة الكلام من أكثر الصفات المتنازع عليها (١٠) . والحقيقة أن اعتبار « الكلام » موضوعا للعلم تجاوز عن موضوع العلم ذاته . فالكلام أحد موضوعات العلم وليس موضوعه الاوحد . ولا يمكن أخذ أحد أجزائه واعتباره موضوع العلم كله وهو التوحيد أو العقائد أو الدين . كما أن « الكلام » ذاته موضوع جزئى من موضوع أشمل وأعم وهو موضوع الصفات . فهو الصفة السادسة من صفات الذات السبع (العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ،

(١٠) يبدو أن أول من استعمل التسمية كعنوان لمصنف هو الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) فى « نهاية الاقدام فى علم الكلام » حتى محمد الفضالى فى القرن الماضى فى « كفاية العوام فى علم الكلام » بالاضافة الى الكتب المدرسية المتأخرة مثل « التحقيق التام فى علم الكلام » للظواهرى فى هذا القرن (الرابع عشر) . وكان الفزالى (ت ٥٠٥ هـ) قد استعملها من قبل فى « الجامع العوام عن علم الكلام » دون مصنف فى العلم بل للحديث عن موضوع الشرعية أو الوجوب وحده ، كما استعمله النسفى (ت ٥٠٨ هـ) بالمعنى المجازى فى « بحر الكلام فى علم التوحيد » وكذلك التفتازانى (ت ٧٩١ هـ) فى « تهذيب الكلام » . انظر هذه التسمية فى الملل ج ١ ص ٤١ ، شرح التفتازانى على النسفية ص ١٠ — ١١ ، المواقف ص ٩ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، أشرف المقاصد ص ١٣ ، رسالة التوحيد ص ٥ ، اتحاف المريد ص ٢٧ ، تحفة المريد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ٣ .

الكلام ، الارادة) . أما السؤال الذى من أجله تطايرت الرقاب وقضى على الحريات ، وقاسى المفكرون بسببه أشنع أنواع الاضطهاد وهو : هل الكلام قديم أم حادث ؟ فانه ينطبق على سائر الصفات . لم يحدث النزاع فى الكلام فقط حتى يكون الكلام هو موضوع العلم بل حدث أيضا فى النصفات وفى الافعال بل وفى الالهيات وفى السمعيات كلها بابى العلم الرئيسيين . كما وصل الخلاف الى حد القتال وشق الامة الى فرق متنازعة منحاربة فى موضوع الامامة ، آخر موضوع فى السمعيات . فاعتبار « الكلام » موضوعا للعلم ليس بأولى من اعتبار الموضوعات الاخرى من موضوعات العلم كذلك . فهى ليست أقل اهمية سواء من الناحية النظرية او من الناحية العملية (١١) .

ويحتوى « الكلام » على التباس : هل هو صفة الله ، قديمة أم حادثة ، أم هو كلام الله الذى أوحى به الى الرسول ، وهو القرآن الكريم ؟ والاول لا علم لنا به الا من خلال الثانى ، وبالتالي يكون الوحي من حيث هو كلام أى قرآن هو موضوع العلم كما هو الحال فى العلوم الاسلامية الاخرى خاصة علوم القرآن والتفسير أو حتى العلوم العقلية العقلية مثل علم اصول الفقه وعلوم الحكمة أو علوم التصوف أو العلوم الانسانية مثل علوم اللغة والادب . علم الكلام اذن هو علم « وضعى » يدرس ما هو كائن ، وهو القرآن ، كتاب محسوس وملهوس . ويخرج من هذا الالتباس الاول التباس ثان وهو أن هذا الكلام هل هو « كلام الله » باعتباره مصدر الوحي أو « كلام الانسان » باعتباره متلقى الوحي

(١١) لم يرد لفظ « الكلام » فى القرآن الا ثلاث مرات ، مرتين مضافا فى « كلام الله » بمعنى الكلام المكتوب القابل للتحريف والتبديل مثل « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه » (٢ : ٧٥) ، « يريدون ان يبدلوا كلام الله » (٤٨ : ١٥) . وتعنى الثالثة الطاعة مثل « وان أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٩ : ٦) . وهرة رابعة مضافا الى ضمير المتكلم مثل « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وكلامى » (٧ : ١٤٤) . فى حين أن الانسان ذكر خمس مرات وستين مرة . فعلم « الكلام » اذن مبنى على شئ فرعى للغاية والا فان تأسيس علم « الانسان » أولى وأهم . انظر أيضا الفصل الثانى . « بناء العلم » .

وقارئه بصوته ، فاهمه بعقله ، مدركه بتجربته ، محققه بارادته ؟ الكلام الاول لا يمكن معرفته معرفة مباشرة الا من خلال الكلام الثانى . وبالتالي يكون « كلام الانسان » حديثا عن « كلام الله » فى عقله وقلبه ولسانه وصوته . يكون حديثا عن الله Discours sur Dieu وليس حديثا من الله Discours de Dieu . وفى هذه الحالة يمكن للكلام باعتباره الوحي الموجود أمامنا المقروء بصوتنا ، المتلو بلساننا ، المكتوب بأيدينا ، المرئى بأعيننا ، المحفوظ فى صدورنا ، المفهوم بعقولنا والمؤثر فى حياتنا ، وليس الكلام كصفة لذات مشخصة بل كموضوع موجود بالفعل فى وحي ، أى فى معطى تاريخى مدون وملموس ، محدود ومتعين — يمكن لهذا الكلام أن يكون موضوعا للعلم بل لعدة علوم منها : علم النقد التاريخى ، وهو العلم الذى يدرس صحة الكلام فى التاريخ ، طرق ضبطه ، ووسائل نقله شفاهيا كما حدث فى علم الحديث أو كتابة كما حدث فى علوم القرآن (١٢) . علم القراءات واللهجات ، وهو العلم الذى يدرس كيفية قراءة القرآن وضمان عدم وقوع اللحن فيه وهو ما قد يكون أولى مراحل التحريف عبدا أو عن غير عمد (١٣) . علوم اللغة من أجل ضبط الكلام ومعرفة التركيب اللغوى لعبارات الوحي حتى يمكن فهم معناه . فاللغة احد وسائل الفهم . واليها تنضم علوم البلاغة للتعرف على النواحي الجمالية فى أسلوب الوحي وتعبيراته ، صوره وخيالاته (١٤) . علوم التفسير ، وهى العلوم التى

(١٢) وهذا هو الذى ركز عليه ابن حزم فى أول « الفصل » فى مناهج النقل عند المسلمين وتطبيقها على باقى الكتب المقدسة مثل التوراة والانجيل . وهو العلم الذى حاولنا إعادة استئنافه فى كتابنا « اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة » وقبل ذلك فى رسالتنا La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une Herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament وأيضا فى كتابنا Religios Dialogue and Revolution. وهو موضوع القسم من « التراث والتجديد » . وهو موضوع القسم من « التراث والتجديد » .

(١٣) ويشير القرآن الى ذلك بقوله « من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا ، واسمّع غير مسمع ، وراعنا ، ليا بالسنتهم وطعنا فى الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمّع وانظرنا لكان خيرا واقوم ، ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا » (٤ : ٤٦) .

(١٤) مثل « اعراب القرآن » للزجاج وكل الدراسات حول اعجاز القرآن مثل « دلائل الاعجاز » للجرجاني .

تحاول فهم النصوص والعثور على المعانى اما بالرجوع الى اللغة أو الى أسباب النزول أو الى حوادث التاريخ أو الى تاريخ الاديان والعقائد السابقة . . . الخ لذلك تكون التفسيرات لغوية أو أخلاقية أو فقهية أو فلسفية أو عقائدية أو صوفية أو تاريخية أو علمية أو أدبية أو اجتماعية . كل ذلك يتوقف على غاية المفسر ومنهجه واحتياجات عصره (١٥) . وإذا كان القدماء قد قاموا قدر طاقتهم وطبقا لظروفهم بجعل « الكلام » موضوعا للعلوم القديمة المرتبطة باللغة فاننا قد نكون أقدر على جعله موضوعا للعلوم الانسانية الحديثة . فباستطاعة علم النفس البحث عن الاسس النفسية التى يقوم عليها الكلام ، صياغة أو فهمها أو تأثيرا فى سلوك الأفراد والجماعات . ويمكن لعلم الاجتماع البحث عن الاسس الاجتماعية انشأ عليها قام « علم الكلام » ومعرفة الظروف الاجتماعية التى كانت وراء نشأته كما هو معروف فى « علم اجتماع المعرفة » (١٦) . ويمكن لعلم السياسة البحث عن نشأة علم الكلام فى ظروف سياسية خاصة ، واستعمال الوحي لامراز اما تراث للسلطة أو تراث للمعارضة كما هو واضح فى أدبيات الفرق ، ومدى استمرار ذلك حتى الآن فى علاقة السلطة بالمعارضة واعتماد كل منهما ، خاصة السلطة ، على الموروث العقائدى القديم . وقد يجد كثير من المشاكل الكلامية حوله فى مثل هذه العلوم الانسانية فهى موضوعات انسانية ، دراستها فى العلوم الانسانية وبمناهجها ، وليست موضوعات « لاهوتية » مقدسة تنبع من مصدر قبلى وهو النص الدينى أو ترتبط بذات مشخصة خارج الزمان والمكان . وقد يكون تاريخ « الالهيات » وتاريخ التفسير مرآة تعكس الانسانية عليه ظروف كل عصر تمر به أو مشجبا تعلق عليه آمالها واحتياجاتها وطموحاتها

(١٥) انظر بحثنا « مناهج التفسير ومصالح الأمة » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

(١٦) « علم اجتماع المعرفة » علم بديهي خالص لم ينشأ فى الحضارة الغربية المجاورة ولم ينقل منها . بل هو موجود فى كل الحضارات بل وفى قلب الوحي بدليل تطور النبوة وتطابق مراحلها مع ظروف كل عصر . استعمله القدماء استعمالا طبيعيا تلقائيا وفى مقدمتهم ابن خلدون .

التي تحققت أو التي لم تتحقق . فهي جزء من « تاريخ الأفكار » ، وتاريخ الأفكار جزء من التاريخ الاجتماعي (١٧) .

وقد يعنى « الكلام » المنهج وليس الموضوع ، منهج التفكير أو منهج الحوار أو منهج التأثير أو أسلوب التعبير . فعلم الكلام عند القدماء يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم . فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة الى الفلسفة (١٨) . وذلك قد يكون صحيحا . فالكلام منطق الدين . وفي هذه الحالة تكون تسمية « علم أصول الدين » أفضل لأنها تشير الى البحث عن أصول العقائد أى الاسس النظرية التي تقوم عليها . ويبقى « علم الكلام » تاريخا لعلم أصول الدين أى اجتهادات الاصوليين في ايجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر . فاذا كان « علم الكلام » هو تاريخ العقائد فان « علم أصول الدين » يكون هو الجانب النظرى فيه . اذا كان الاول أقرب الى الوقائع يكون الثانى أقرب الى الماهيات . وقد تشتق التسمية خاصة من منهج الحوار . فالعلم « يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام » ، وغيره يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب . صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة ، وكتب الحكماء الاولين بالاضافة الى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث

(١٧) تقتصر مهمة التراث والتجديد على وضع « علم الكلام » داخل « تاريخ الأفكار » . أما وضع « تاريخ الأفكار » في « التاريخ الاجتماعى » وتطبيق كل نتائج ونظريات ومناهج « علم اجتماع المعرفة » فتلك مهمة مجموعة من الباحثين تضم المفكرين وعلماء الاجتماع معا ، وينوء بها باحث واحد . فهذا ميدان للبحث وليس موضوعا للبحث . وقد بدأ كثيرون في المساهمة فيه مثل د. محمود اسماعيل (سوسيولوجيا الفكر الاسلامى ، جزآن) ، الأستاذ السيد يسين وغيرهما من أساتذة علم الاجتماع .

(١٨) « وقد بلغ من ارتباط الكلام بالمنطق انه يجوز أن العلم قد سمي علم الكلام لأن المنطق والكلام مترادفان » المجلد ١ ، ص ٤١ ، حاشية الاسفرائينى ص ١٠ حاشية التفزازانى ص ١١ رسالة التوحيد ص ٥ ولمعرفة هذه الآراء في سبب تسمية علم الكلام انظر شرح التفزازانى على النسفية ص ١٠ — ١١ والعبارات بين قوسين منه باستثناء عبارة ابن رشد « لا يفيد الذكى ولا ينفع به البليد » من « مناهج الأدلة » ..

التاريخ . كما أن الحوار أحد مظاهر الفكر وليس كل نشاطاته . إذ تسبقه التجربة الحية ، وصياغاتها الفكرية ، ويتلوه التأثير على السامعين ومحاولات فهمه . وقد تكون التسمية من شدة منهج الحوار فأصبح علم الكلام « أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم » . وفي هذه الحالة يتحول الحوار الى نقاش ، والنقاش الى خلاف . وهو صحيح أيضا إلا أن الحوار أيضا أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحى الذى يقوم على تجارب وتفسير نصوص ، وتحركه بواعث واهداف ومصالح . كما قد ترجع التسمية الى قوة الادلة حتى صار « هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هو الكلام » . وهذا غير صحيح لان معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليه ومناقضتها بأدلة اقوى منها . وبالتالي فهو علم « لا يقنع الذكى ، ولا ينتفع به البليد » . ما أسهل نقد أدلة المتكلمين ، بعضها بالبعض الآخر حتى تتكافأ الأدلة حتى لقد أصبح من السهل اثبات الشيء ونقيضه من متكلم واحد أو من متكلمين مختلفين طبقا للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة . وقد ترجع التسمية الى اعتماد الأدلة العقلية على الأدلة السمعية وتأثيرها فى القلب وقدرتها على الاقتناع الحسى التخيلى فسمى بالكلام المشتق من « الكلم » وهو الجرح . وهذا صحيح فقط فى حالة توافر الايمان ، واغتراض الايمان سلفا بموضوع البرهان . ولكنه غير صحيح مع البرهان العقلى الخالص الذى لا يبدأ بالايمان بل بالعقل وحده والذى لا يعتمد على الحس والتخيل بل على انجبة والدليل . وقد تكون التسمية لانه « أول ما يجب من العلوم التى انما تتعلم وتتعلم بالكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا » . والحقيقة أن كل العلوم تتعلق بالكلام موضوعا وحوارا وتعبرا . ولا يوجد دافع خاص على التخصيص بل ان علوم اللغة قد تكون أولى بالتسمية لانها هى التى أخذت الكلام موضوعا لها . وقد تكون التسمية « لان عنوانه بآخيه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا . . . » . والحقيقة أن هذا هو أسلوب القدماء فى تبويب الفصول سواء فى علم الكلام أو فى غيره . من العلوم . كما انها عادة لا يتبعها كل مصنفا العلم (١٩) . وأخيرا يصعب

(١٩) شرح الفتازانى ص ١٠ ، المواقف ص ٩ ، شرح المقاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ١٣ ، تحفة المريد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ١٣ . .

قبول هذه التسمية ، « علم الكلام » ، في حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله ، وهى « العنتريات التى ما قتلت ذبابة » ، حروب الاذاعات ، وصحف المعارضة ، ورفع الشعارات ، والواقع كما هو لم يتغير قيد أنملة حتى ليؤرخ لحياتنا المعاصرة بتاريخ الخطب السياسية والبيانات الحزبية والبرامج السياسية باستثناء بعض مظاهر المقاومة للمحتل فى الارض ، مقاومة بطولية ، كشهادات فى التاريخ ، وكقدوة فعلية للجماهير والنظم ، وكبلورة ممكنة لنضال أوسع ، وكهؤثر حاضر على أن عشرات البيانات عن حقوق الانسان والتصريحات عن استنكار الضمير العالمى ، واعلانات لجان التحقيق لن تمنع طفلا أو امرأة أو شيخا من أن يموت ذبحا . ومازلنا منذ فجر النهضة الحديثة نصرخ « ما أكثر القول وأقل العمل » (٢٠) ، ونتهكم على شعوب الكلام ، وثقافات اللغة ، ومعلقات العصر الحديث على أستار القدس !

٢ - علم أصول الدين : وتشير هذه التسمية الثانية الى ان مهمة

العلم هو البحث عن « أصول الدين » ، وهى عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد فى العقل . اصل الدين فى العقائد ، وأصل العقائد فى العقل . والعقل عند القدماء أيضا يشهل كل شئ ، الحس والعقل ، الحدس والاستدلال ، الاستنباط والاستقراء ، المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية ، المعارف النقلية وشهادات التاريخ (٢١) .

لذلك يقرن « علم أصول الدين » بعلم آخر هو « علم أصول الفقه » . والعنصر المشترك بينهما هو « الاصل » ، وبلغتنا المعاصرة التأصيل ، وهو البحث عن الاسس النظرية التى يقوم عليها العلم ، وفى نفس الوقت تكون هذه الاسس هى بناء الواقع ذاته والا كانت مجرد افتراضات نظرية

(٢٠) تاريخ الاستاذ الامام ، الجزء الثانى ، المنشآت من ٩٨ - ١٠٣

(٢١) أنظر الباب الثانى : نظرية العلم .

لا أساس لها في العقل أو في الواقع . التأصيل هو البحث عن المبادئ الأولى للعلم *Axiomatique* وهي في نفس الوقت القوانين التي تحكم بناء العلم . والعلاقة بين العلمين عند القدماء ، علاقة أصول النظر بأصول العمل . فأصول النظر موضوع « علم أصول الدين » ، في حين أن أصول العمل موضوع « علم أصول الفقه » . ولما كان الهدف من تأصيل النظر توجيه السلوك يكون علم أصول الدين نظرية السلوك ، ويكون علم أصول الفقه معيار السلوك . علم أصول الدين يحدد التصورات للعالم ، ويحدد رسالة الإنسان في الحياة ، موقفه من العالم ، وعلاقاته بالآخرين . بينما علم أصول الفقه يعطيه مقاييس السلوك ، ويصف له كيفية تحقق الأفعال في مواقف معينة . فهو إذن علم معياري عملي في حين أن علم أصول الدين علم نظري خالص ، يكون نظرية المعيار وأساس القياس .

ويكون التقابل أحيانا بين « علم أصول الدين » و « علم الفقه » دون توسط علم أصول الفقه . وفي هذه الحالة تكون مهمة علم أصول الدين النظر ومهمة علم الفقه العمل . فإذا كان الفقه هو العلم العملي الخالص الذي يصف أفعال الناس ، ويقتن سلوكهم ، وكان علم أصول الفقه هو العلم « النظري العملي » الذي يعطينا نظرية العمل ومنطق السلوك، ومناهج الفعل فإن علم أصول الدين هو العلم النظري الخالص الذي يضع الأساس النظري للسلوك . هو إذن نظرية « النظرية العملية » أو علم « العلم العملي » . وبتعبير أبسط يكشف التقابل بين علم أصول الدين وعلم الفقه عن أن علاقة التوحيد بالشرعية هي علاقة النظر بالعمل . ولما كان النظر أصل العمل فعلم أصول الدين أصل علم الفقه (٢٢) . لذلك تقسم الفرق إلى أهل الأصول وأهل الفروع . وبالتالي يكون علم أصول الدين هو علم الفرق في الأصول ، وعلم الفقه هو علم الاختلاف في الفروع .

(٢٢) الملل ج ١ ، شرح التفتازاني على النسفية ص ١٠ ، حاشية الاسفرايني ص ٤ — ٥ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، التحقيق التام ص ١١٣ شرح المقاصد ص ١٢ .

والأول أخطر من الثانى وأهم (٢٣) . وكان نتيجة فصل العلمين عند القدماء انى علم للأصول وعلم للفروع أن لم يحدث أن تبين أحد كيف تخرج العلوم العملية من الأصول النظرية . بل قد تحول التوحيد الى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكانت حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضا دوافع للسلوك وبواعث على العمل كما تحول الفقه الى مجرد طاعة للأوامر واجتناب للنواهي على نحو على خالص يصل الى حد العادات والأعراف . مع أن المهم فى التاصيل أيضا هو كيفية خروج العمل من النظر ، وتحقق النظر فى العمل خاصة وأن كليهما « علم الأصول » . ومن ثم ، تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت الى جعل الاعتقادات مجرد ايمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أى أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبارات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار . وكيف تكون العقائد كلها نظرا لا صلة لها بالعمل ، ويكون الفقه وحده هو العمل لا صلة له بالنظر ؟ وبالرغم من محاولة القدماء الربط بين الاثنين عن طريق الصلة بين اليقين والظن ، وهى صلة نظرية منطقية خالصة ، فالأصول يقينية يمكن الاستدلال عليها والبرهنة على صدقها ، والفروع ظنية لأنها مجرد اجتهادات عملية لتحقيق مصالح الناس إلا أن الصلة ظلت أيضا مبهمه . فكيف يخرج الظن من اليقين ؟ وإذا كانت الأصول النظرية يقينية لأنها الأسس التى تعتمد على اتساق العقل وقوانين المنطق ، وكانت التطبيقات العملية ظنية لأنها الفروع التى تقوم على المصلحة التى قد تختلف من فرد الى فرد ، ومن جماعة الى جماعة ، ومن مكان الى مكان ، ومن عصر الى عصر فكيف يكون أساس العمل يقينا ويصدر عنه عمل ظنى ؟ كيف يمكن من هذه الأسس النظرية انواحدة التى لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الشعوب

(٢٣) هذه هى القسمة الرئيسية التى يتبعها الشهرستانى فى «الملل والنحل» إذ يخصص لأهل الأصول جزعين ، الأول والثانى (٢٥٠ ص) ، ولأهل الفروع المختلفين فى الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية آخر صفحات الجزء الثانى وأوائل الثالث (١٥ ص) مما يدل على أهمية الأصول على الفروع .

والأوطان استخراج عبارات تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وباختلاف الشعوب والأوطان (٢٤) ؟

ان أهمية « الأصل » هو في البحث عن الأساس . والأساس في « العقل المصلحي » الذي يجتمع فيه علم أصول الدين وعلم أصول الفقه أو علم الفقه . العقل المصلحي هو الذي يجمع بين العقل النظري والعقل العملي . لقد أدى الفصل بين العلمين في حياتنا المعاصرة الى الفصل بين العقيدة والاستدلال وبالتالي غياب التأصيل في العقل وتحول العقائد الى عواطف ايمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها في دائرة الوجدان ، وانخلائها وتحولها الى شيء بدلا من انفتاحها على العالم كبواعث للسلوك ، ومقاصد للفعل . كما أدى الى توقف الاجتهاد في العقيدة وحصره في الشريعة وحدها واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى الى ضمورها وقدمها وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة . ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة ، وتحولت العقائد الى بدائل عن المصالح ، وضاعت مصالح الناس ولم ترعها الا الحركة العلمانية التي نشأت أساسا بسببها وكرد فعل على العقائد الايمانية اللاعقلية الفارغة من أي مضمون . وقد أدى ذلك كله في النهاية الى فصل النظر عن العمل ، وبشاء العقيدة دون شريعة مضاعف الشريعة ، ولم تكن عنها العقيدة شيئا . ومادامت العقائد مقدسة من الله والشريعة لصالح الانسان فقد انتشر في عقائنا الفكر « اللاهوتي » وغاب الفكر الانساني المصلحي ، فتأكدت محورية الله وهامشية الانسان .

٣ - علم التوحيد : ونشير هذه التسمية الى أول عقيدة وأشهرها ، وهي عقيدة التوحيد . وحينئذ يكون السؤال : هل التوحيد نظر أم عمل ؟ هل هو عدد الآلهة وأنها واحد أم أنه تحقيق لتصور الوحدانية في العالم ؟ الحقيقة أن التوحيد قد يكون علما وقد يكون عملا . وعلم التوحيد هو

الاساس النظرى للعمل . وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم فى نظام واحد هو نظام الوحى . فالعالم هو نظام العالم . التوحيد فعل من أفعال الشعور يضع ذاته من حيث هو شعور متوحد ومهى الى تصور وحداني للعالم . التوحيد إذن ليس عقيدة بمعنى أنه ليس تصورا نظريا فحسب بل هى « عملية توحيد » . والاسم نفسه « توحيد » اسم فعل وليس اسما مجردا فارغا أو حسيا يشير الى شئ ، يدل على عملية ولا يدل على جزم ثابت كما هو الحال فى « واحد » من « فاعل » . التوحيد فعل من أفعال الشعور تتوحد فيه قواه وأبعاده ومستوياته نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، علمة ومجردة ، خالصة ومترهه . وقد حاولت معظم الحركات الإصلاحية الحديثة من قبل اعطاء الأولوية للتوحيد الملى على التوحيد النظرى ، وتحويل التوحيد الى طاقة فعالة لتوحيد الشعور الفردى ولجميع شتات الأمة (٢٥) .

ويقرن باسم « التوحيد » أحيانا اسم « الصفات » فيكون اسم العلم هو « علم التوحيد والصفات » لأن هذا الموضوع اشرف موضوعات العلم ولأن الصفات هى لب عقيدة التوحيد . والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة . ولكن خطأهم وقوعهم فى التشخيص والتثبيت والتجبر والتشيز والصنمية والسكون والوثنية فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص والصفات عن المثل الطامس التى يحاول الانسان تحقيقها فى حياته العملية ، ومن ثم فالذات والصفات تشير الى الأسس النذرية للسلوك ، أى

(٢٥) يقول محمد بن عبد الوهاب « التوحيد افراد الخالق بالعبادة ذاتا وصفة وأفعالا : قال العلامة ابن القيم فى مدارج السالكين التوحيد نوعان : نوع فى العلم والاعتقاد ، ونوع فى الإرادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد الملى ، والثانى التوحيد القصدى الإرادى لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثانى بالتوحيد والإرادة » كتاب التوحيد ص ٢ . ونفس الفكرة فى تحفة المريد ص ١٢ ، انحاف المريد ص ١٢ ، رسالة التوحيد ص ١٣ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، شرح التفتازانى على الشفا ص ٥ ، انظر أيضا بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى وأيضا .

Morality and the Integrity of Islamic Society. New Hampshire. USA. 1980.

الأيديولوجية التي جاء بها الوحي من أجل تطبيقها في الحياة العملية والتي يجد فيها العالم نفسه في نظامه الأمثل المطابق للعقل والطبيعة . وكان نتيجة تشخيص القدماء للذات والصفات وخروجها من الوعي الخالص وتقييم السلوك أن ظهر التناقض الصارخ بين التوحيد النظري والسلوك العملي للأمة أفرادا وجباعات الذي يغلب عليه التشقت والتجزؤ والتشرذم . نفى حياة الإنسان الفردية انفصم الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث التناقض والجبن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية . وبدأت مظاهر الازدواجية في حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية ، وفي الحضارة بين التقليد والتجديد ، وفي السياسة بين الشرق والغرب ، وفي الاجتماع بين المحافظة والتقدمية ، وفي الاقتصاد بين الرأسمالية والاشتراكية (٢٦) .

٤ - **الفقه الأكبر** : وهي تسمية لم يرد كثيرا الا في نشأة العلم ولم تستمر طويلا بعد تطوره واكتبته . وتشير الى العقائد باعتبارها الفقه الأكبر في مقابل الفقه الأصغر وهي العمليات . وهي توحي بأن النظر أكبر من العمل وأن العمل أصغر من النظر . صحيح أن لفظ الفقه يشير الى المهم ولكن لفظ الأكبر يشير الى أن العلم نظري في حين أن الفقه الأصغر علم عملي وذلك يوحي اما بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل . كما أن التسمية مازالت مرتبطة بالفقه ولا تشير الى استقلال العلم عن باقي العلوم وكان الفقهاء هم واضعوه كفرع من علم الفقه . بل ان مضمونها لم يعش في عقليتنا المعاصرة كما لم يغش كتسمية فقد توارى الفقه أي الفهم والعقل ، فتوقف الاجتهاد ، وعم التقليد . وتحولت العقيدة انى ايمان خالص مكتف بذاته . فالأكبر لا يحتاج الى الأصغر في شئ (٢٧) . تبقى إذن ميزة تسمية « علم أصول الدين » لأن به لفظ علم والتركيز على أننا بصدد العلم وليس الايمان . كما أن به لفظ « اصل » للدلالة على أننا بصدد تأصيل العلم وتأسيسه وليس مجرد القبول والتسليم بالعقائد .

(٢٦) انظر ايضا بحثنا « التفكير الديني. وزدواجية الشخصية » قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر .

(٢٧) وهو الاسم الذي ارتضاه أبو حنيفة في « الفقه الأكبر » ، انظر ايضا التحقيق ص ٢ - ٣ ، شرح المقاصد ص ١٢ .

٥ — علم العقائد : وهو أقل التسميات ذيوعا ، ولا توجد الا في المعاهد الدينية التي تقوم على مناهج التسليم والقبول والتي استقطبت النظر من الحساب . لم يستبقها التراث كما استبقى علم الكلام وعلم أصول الدين (٢٨) . والحقيقة أن أهم ما يميز الوحي في آخر مراحلها واكتماله هو أنه لا يحتوى على عقائد Dogma أو على نسق من العقائد Credo كشيء مستقل بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل ، تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلا في العقائد المسيحية . العقائد في مرحلة اكتمال الوحي تصورات للعالم أو نظريات تكون أساسا للسلوك ، يمكن التحقق من صدقها من خلال التجارب الحية في الحياة اليومية للأفراد والجماعات ، في الحاضر وعلى مسار التاريخ . العقائد أفعال للشعور ونظرية وعملية وليست « أشياء » موجودة في التاريخ وحوادث وقعت فيه بالفعل . هي بواعث على السلوك وليست حقائق مستقلة لها وجودها المنفصل عن موجبات السلوك . ان تحويل العقائد كلها من العمل الى النظر لهو خروج عن القصد من العقائد . فالعقائد ليست نظريات بقدر ما هي دوافع للسلوك ، وبواعث على العمل . العقائد تكون نواة أيديولوجية كاملة : نظرا وعملا ، فكرا وسلوكا ، يتحول فيها التصور الى نظام ، والعقيدة الى شريعة (٢٩) . ومن المستحيل تقنين الاعتقاد أو تحويله الى عقائد . فالاعتقاد ليس غاية في ذاته بل هو وسيلة للتأثير في الحياة العملية . الاعتقاد وظيفة سلوكية لا حقيقية نظرية أو صياغة لغوية أو واقعة تاريخية مستقلة بذاتها . الاعتقاد لا يتحدث عن أشياء بل يوجه سلوكا . هو الدافع على الفعل ، والباعث على العمل ، والجامع للنية ، والمحقق للقصد ، والمحرك للإنسان . الاعتقاد جهد ، ولا يمكن تصوير الجهد بالعقل أو التعبير عنه بالمنطق . ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم . لم تكن العقائد في نشأتها ، وبداية اعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك . ولم تنقل من العمل

(٢٨) شرح الخريدة ص ٩ .

(٢٩) التحقيق ص ٢ — ٣ انظر أيضا بحثنا الأول الذي كتبناه ونحن في سن الواحد والعشرين كمشروع لرسالة Dialogue Religieux et Révolution II في La Méthode Islamique Générale

الى النظر الا بعد توقف العمل والبدء في التساؤل النظرى عن أساس العمل . ظهر علم العقائد بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد وجهة السلوك . تظهر نائثة عنه ، طائفة فوقه ، فاذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانعراج نحو السماء . والذى يحقق الله في الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله . والذى يمارس حريته في التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والإختيار ، والذى يجعل نفسه مسؤولا عن الخير والشر في العالم لا يفترض مسؤولية الله عنها . تحضر العقيدة النظرية في غياب الممارسة العملية . ليس العمل اذن هو ضعف في التأمل ولكن التساؤل ضعف في العمل (٣٠) . لذلك أدى « علم العقائد » أو علم الكلام الى نتائج خطيرة بالنسبة للوحى والإنسان والمجتمع والواقع والتاريخ . تحول التوحيد من مستوى العمل الى مستوى النظر . وكل تحول من العمل الى النظر ضهور في التوحيد . كان التوحيد في أول توطئه توحيدا عمليا . ولم تطرح المسائل طرعا نظريا الا بعد أن ضمير الفعل فتصرفت الطاقة في التساؤل النظرى . وكلما ضمير الفعل زادت حدة التساؤل ، وتطالرت الرقاب من أجل النظريات في « ذات الله » بعد أن كانت تطالرت من أجل الجهاد في

(٣٠) « نعم ، انهم لم يدروا ، ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات ، وتقرير المذاهب ، وتبويب المسائل ، وتصيل الدلائل ، وتلخيص السؤال والجواب ، ولم يبالغوا في تطويل النقول والاذليل ، وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ، ومشاهدة الوحى ، والتفكير من جماعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين . ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج . . فايكم بين المعاندين » المواقف ص ٦٠ — ٦١ « توجه الحاجة اليه أن الأوائل من الطماء كانوا ببركة صحبتهم صلى الله عليه وسلم أو صحبة من صاحبه ، وشرب العهد بزمانه ، وسماع الأخبار منه . وعنه ، ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والخلافات ، وسهولة مراجعته أو مراجعة الثقات مستغنيين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبوابا وفصولا ، وتكثر المسائل فروعاً وأصولاً الى أن ظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والأهراء ، وكثرت الفتاوى والمواقفات ، ومست الحاجة فيها الى نظر والتفات . فآخذ أرباب النظر واستقلال في استنباط الأحكام ، وبذلوا جهودهم في تحقيق عقائد الاسلام ، وأقبلوا على تهديد أصولها وتدوينها ، وتلخيص حججها وبراهينها ، وتدوين المسائل بأدلتها ، والشبه بأجوبتها ، وسهوا العلم بها فقها وخصصوا الاعتقادات باسم « الفقه الأكبر » التحقيق ص ٢ — ٣ .

سبيل الله . لم تكن هناك نظرية في التوحيد ساعة تجلته الأول بل كانت هناك « عملية توحيد » أى تحويل الواقع إلى مثال ، وتحويل المثال إلى واقع . فالوحي نظام مثالي للعالم ، والعالم فظالم طبيعي للوحي حين تزدهر الطبيعة أو يستوى الواقع . لم يوجد « علم العقائد » في الجماعة الأولى لان التوحيد كان عمليا لا نظريا ، التوحيد بين الفكر والواقع وليس نظرية توحيد بين الممكن والواجب . ولا يعنى انتشار ثقافات أخرى في الحضارة الناشئة أى تغيير في الجهة ، وتحويل للتوحيد من العمل إلى النظر . فالمعركة الفكرية النظرية ليست بديلا عن الممارك العملية الاجتماعية والسياسية (٣١) .

والخطورة أكبر إذا ما تم وضع « علم العقائد » في إطار علم تاريخ الأديان أو في تاريخ الفكر البشرى ، وبالتالي تضييع خصوصية « علم التوحيد » كنمط جديد لعلم العقائد ، فالعقائد لها معنى فمطى في تاريخ الأديان وهى أنها ضد العقل ، فوق العقل ، سر لا يمكن ادراكه بالعقل ، بل انها على نقض العقل ، تناقض بل وربما أيضا على نقض الأخلاق ، وضد الطبيعة ولهذا يؤمن بها الناس . والا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل ، معقولة بالأخلاق ، ومدرجة بالطبيعة ، لها سلطة تقننها لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنائيا الطبيعة ، وهى سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبر عن « الروح القدس » في التاريخ . لها صحة مطلقة خارج التاريخ ، لا تتغير ، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأحوال مما أدى بالناس الى رفضها كلية وإيثار الحقائق المتغيرة التى تعبر عن صالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الانسانى . وهى مقدسة لم يأت بها بشر ، بل من وضع الله الذى أتى بشخصه الى البشر وجسدها

(٣١) يقول رشيد رضا ناقدا الاستاذ الإمام في « رسالة التوحيد » على تركيزه على التوحيد النظرى دون العملى قائلا « فات الأستاذ أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاء ولا يعتبر ذلك مما يقترب به المشركون الى ما عبدوا معه من الضالحين أو الأصنام المذكورين بهم وغير ذلك كالنذور والقرايين تذبح باسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذى كان أول ما يدعو اليه كل رسول » . مقدمة الناشر ، رسالة التوحيد ص ٤ .

امامهم عيانا(٣٢) . وهى كلها تصورات خاطئة لمعنى العقائد بعد أن تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ ، تعبر عن تجربة الجماعة الأولى التى آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها ، آمالها وآلامها . داخلها التعصب الإنسانى ، وتحزبت لها الفرق ، وتطيرت من أجلها الرقاب ، ونصبت من أجلها المقصلات ، ودبرت بسببها المذابح . وبالتالى نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظرا لاستخدام السلطة السياسية إياها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وإيثارهم أيديولوجية تعبر عن واقعهم ، منهومة مدركة ، تتحول الى نظام سياسى واجتماعى واقتصادى ، ويكون بها الخلاص الفعلى للناس . وان كل مجتمع مازالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبى فانه يبنى بطبيعة الحال عن ثورة قادمة ، بدأت بالإصلاح وتنفخ نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها ، وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء « العقائد » على « المصالح » .

ثالثا : حسده :

١ - نقد التعريف القديم : يكاد يجمع القدماء على أن « علم التوحيد » أو « علم الكلام » هو « العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » أى أنه يعلم بالأدلة على صحة العقائد(٣٣) ، والصدق هنا نظرى خالص ، يخضع لقواعد المنطق ، ولأساليب البرهان . ومن ثم ينفصل الاعتقاد عن العمل ، وهو الفصل الشائع فى كل التسميات . فالمراد بالعقائد هنا « نفس الاعتقاد دون العمل » ، وكأن العقائد موضوعات نظرية صرفة وليست موجبات للسلوك . كما يخصص القدماء العقائد الدينية بالعقائد الإسلامية » وحدها فى حين أن الأدلة على صحة العقائد تتضمن كل

(٣٢) انظر تحليلنا لها فى رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى
La Phénoménologie de l'Exégèse

(٣٣) التحقيق التام ص ٢ - ٣ ، المقاصد ص ١٢ - ١٦ ، شرح المقاصد ص ١٦ - ١٧ ، أشرف المقاصد ص ١٦ ، المواقف ص ٧ ، تحفة المريد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، شرح الخريدة ص ٩ ، الحصون ص ٥ ، شرح الفتاوانى ص ١١ ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ .

دين . فالعقائد واحدة : وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس حتى ولو اختلفت التسميات وتضاربت الآراء . وقد تجاوز القدماء أنفسهم العقائد « الاسلامية » الى عقائد الديانات الأخرى حتى أصبح « تاريخ الأديان المثارن » جزءا من العلم . كما أن هذا الحد وضع للمنهج أكثر منه حد للعلم أى الاستدلال على صحة العقائد « بإيراد الحجج ، ودفع الشبه » ، وهو المنهج الجدلى ومعاينة الخصوم . والحقيقة أن هذا التعريف يثير عدة تساؤلات رئيسية منها : هل هناك أدلة على صحة العقائد أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقا لأهداف المستدل لإثبات أن الشيء صواب أم خطأ ؟ فالدليل آلة كالمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه . ويمكن لنفس المتكلم أن يستدل على صحت الشيء وخطأه في آن واحد طبقا لمهارته أو مزاجه المتقلب أم مصالحه المتغيرة ، كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين ، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر ، وكلاهما مقتنعان (مثلا : التشبيه والتزييه . الجبر والاختيار ، النقل والعقل ... الخ) (٣٤) . هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع مادام الموضوع واحدا ، والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضع فيها وحدة الموضوع ؟ . وأن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر في الواقع والمجتمع والتاريخ ؟ فالفرق والمذاهب مصالح ، ومواقف عملية وليس النظر عندها الا عطاء للعمل وأساس له . هل هناك عقائد صحيحة وأخرى خاطئة كما هو الحال في حديث الفرق الناجية أم أن هناك عقائد سلطة وعقائد معارضة ، وأن الذى يحدد أحد النمطين من العقائد ، الهالكة أم الناجية هو الموقع من السلطة . ومن يحصل عليها ؟ حتى على فرض امكانية اثبات صحة العقائد بالأدلة هل اقتنعت احدا ؟ هل قويت عقائد الناس أو آمن بها العوام ؟ أن الأدلة يمكن الرد عليها بأدلة مضادة فتتكافأ الأدلة ، ويقع الناس في الحيرة والتردد والشك واللاأدرية وبالتالي ينتهون الى الكفر بدلا من الايمان طبقا لمقاييس « علم

(٣٤) عرف من ابن الرواندى ذلك وغيره من طبقة المتكلمين المهنيين ، ابرازا للبراعة او تغيرا للمصلحة طبقا لاتهام الخياط له ولهم .

الكلام » نفسه وتصنيفه للفرق (٣٥) . هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما في ذلك التوحيد الذى يعبر عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين والفقراء والعبيد والمساكين من أجل إعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة ، والذى يعبر عن القبائل المشتتة التى مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها فى أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين النهارتين آنذاك ؟ ان العقيدة تعبر عن وضع اجتماعى ، تأصيل نظرى لموقف إنسانى . ولما كانت العقائد هى وسائل للحراك الاجتماعى وكان الحراك الاجتماعى بالضرورة حراكا لصالح الأغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة ، وكان تاريخ العقائد جزءا من تاريخ الثورات الاجتماعية ، وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشرى . هل حل الصراع العقائدى بالاعتناق باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم جله بالصراع الفعلى على الطبيعة وفى الواقع ؟ لما كان الهدف من العقائد هو التأصيل النظرى للأوضاع الاجتماعية والمواقف الإنسانية منها فإن اثباتها لا يكون بالأدلة النظرية من أجل اثبات صحتها النظرية بل يكون بالدفاع عن هذه الأوضاع ، كل من موقعه ، بالفعل . فالمصدق لا يكون بالعقل بل بالممارسة . لا يوجد « علم كلام » مكتبى لاثبات صحة عقائد نظرية بل حركة صراع اجتماعى ، لا يقوم به متكلم من صحن الدار أو المسجد وظهره على عامود ، متكئا على وسادة وإمامه المؤلفات والمصنفات ، وإمامه التلاميذ ، ويحيط به المعجبون والمحاورون بل يقوم الإمام الفقيه بقيادة هذا الصراع ، وقيادة الجباهير فى حركة تاريخية دفاعا عن مصالحها وتحقيقا للتوحيد ، من المسجد وفى الشارع ، فى الجبل وفى المصنع ، بقوة العقيدة وثقل الجباهير من أجل الثورة .

وربما لا يوجد حد آخر للعلم لأنه لا وجود للعلم على هذا النحو القديم . ومع ذلك يمكن وصفه بعد إعادة بنائه وتوضيحه وإعادته من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالى ، وتحويله ليعين فقط من « علم الله » إلى « علم الانسان » فقد لا يكون هذا التقابل معبرا تماما

عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها هذا العلم بل من علم « العقائد الدينية »
 انمى علم « الصراع الاجتماعى » فهو العلم الذى يتناول العقائد الدينية
 كموجّهات لسلوك الجماهير اليوم ، والتاريخ شاهد على ذلك منذ نشأة
 الدولة الاسلامية الاولى فى المدينة حتى انتصار الثورة الاسلامية الكبرى
 فى ايران - من أجل المساهمة فى حل قضاياهم المصرية مثل الاحتلال ،
 والقهر ، والتخلف ، والفقر ، والتفريب ، وسلبية الجماهير . هو العلم
 الذى يضع الأسس النظرية لسلوك الأمة الفردى والجماعى فى مرحلة
 تاريخية محددة ، وهى المرحلة التاريخية الحالية التى يعيشها جيلنا .
 فالجماهير مازالت مؤمنة ، تراثية ، عقائدية ولكنها فى نفس الوقت فى
 وضع احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتفريب ولا مبالاة . جريت
 مناهج التغيير الاجتماعى والايديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت
 قضاياها الرئيسية كما هى لم تحل ان لم تزد صعوبة بعد أن جرب التغيير
 بواسطة القديم ، وجرب التغيير بواسطة الجديد كما جرب التغيير بواسطة
 التوفيق بين القديم والجديد ، وكانت النتيجة اما تقوقع القديم فى الجماعات
 الاسلامية الغاضبة ، او تقوقع الجديد فى الجماعات السرية المنتشرة او
 انتهاء التوفيق الى ردة ونفاق واستعمال القديم المتخلف كسبيل للجديد
 العميل (٣٦) .

٢ - وضع تعريف جديد : كما يلاحظ على هذا الحد القديم « العلم
 بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » أنه خال من أى تحديد لمضمون هذه
 العقائد الدينية . فإذا كانت الحقيقة تعنى التوحيد أى نظرية فى « ذات »
 الله فقد يكون ذلك متفقا مع ظروف نشأة العلم القديمة بحيث كان التوحيد
 النظرى بهذا المعنى موضع الأخطار ، ومظان الطعان بعد أن انتصر

(٣٦) أنظر « التراث والتجديد » أزمة التغير الاجتماعى ص ٣٧ -
 ٥١ أيضا « التراث والتغير الاجتماعى » . الدين والثورة (١) فى الثقافة
 الوطنية ، « اليسار الإسلامى ومستقبل مصر » ، الدين والثورة فى مصر (٢)
 فى اليسار الدينى . أيضا

Des Idéologies modernistes à L'Islam Revolutionnaire. Paris. 1983 :
 The Origins of modern Conservatism and Islamic Fundamentalism,
 1979 : Islamic Alternative in Egypt. USA. 1980.

« التوحيد العملى » على الأرض ومفتخت البلدان عندما أراد الأعداء النفاذ الى مصدر القوة الجديدة وهى العقيدة . ثم انتصر التوحيد النظرى وظهر التنزيه ممثلا فى نظرية الذات والصفات والأفعال ، وتم اثبات وجود الصانع بالعقل ، والبرهنة على صفاته الكاملة ، كما تم اثبات النبوة وإمكانها وصدقها . ثم تحول علم التوحيد من الدفاع الى الهجوم فأثبت وجوه الخطأ فى النقل فى الكتب المقدسة فى الملل الأخرى ، ونقد التجسد والتثليث ، وبين خطأ الشرك ، وأخطاء الممارسات العبلية للكهان والأخبار (٣٧) . ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هى الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت فى علوم الحكمة ، وتسربت اليه ، استطاع العلم أن يقضى على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر دينى تقليدى أو كاد حتى لم تعد الآلهيات والسمعيات أكثر من ربع العلم ، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه (٣٨) . أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان ، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله الى أراضى المسلمين وثرواتهم ، وحياتهم وهويتهم ، ثقافتهم ووجدتهم . قد تتحول أيضا المقدمات النظرية العامة من نظرية فى العلم يغلب عليها الاستدلال ونظرية فى الوجود يغلب عليها مبحث الجواهر والأعراض الى مقدمات نظرية أخرى بها نظرية فى العلم تغلب عليها الرؤية المباشرة للواقع والاحصاء الدقيق لمكوناته ، ونظرية للوجود يغلب عليها تحليل الوجود الانسانى الاجتماعى ومناهجيه الرئيسية مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والتقدم والتحرر والنهضة . لقد تغير الواقع الاجتماعى والسياسى كلية عند القدماء وعندنا ، وتحول من دولة منتصرة قديما وامبراطورية مترامية الأطراف الى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلقة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتاكل الطيور الجارحة على قصعتها للقضاء على استقلالها ، ونهب ثرواتها ، ومنع وحدتها ، وتشيتت شملها ، وإيقاف تقدمها ، وإجهاض نهضتها (٣٩) . ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع ،

(٣٧) يتضح ذلك بوجه خاص فى « الفصل » لابن حزم وفى « الملل والنحل » للشهرشتانى .

(٣٨) انظر الفصل الثانى ، « بناء العلم » .

(٣٩) انظر « التراث والتجديد » ، تغير البيئة الثقافية ، ص ١٥٧ —

وكان الواقع أساسا هي الأوضاع الاجتماعية للناس فان الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير ، الماهية والوجود ، العلة والمعلول ، الوجود والعدم ، الوجوب والممكن ، القدم والحدوث ... الخ) بالنسبة لنا هي المفاهيم الحديثة التى تؤثر فى عقول الشباب ، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة ، والانسان والمجتمع والتاريخ . والواقع الماضى المهاجم فكرا والمنتصر واقعا عند القدماء هو بالنسبة لنا الواقع الحالى المهاجم أرضا والمهزوم واقعا . وإذا كان العقل عند القدماء أساس نظرية العلم فان الوعى عندنا هو شرطها . وإذا كان الوجود عند القدماء هو الوجود الطبيعى أو الميتافيزيقى فان الوجود عندنا هو الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للأمة ، أحوال المسلمين ومصائرهم ، ثرواتهم وأراضيهم ، وحدتهم وقوتهم ، وهو ما فكر فيه المصلحون من قبل ، وما حاوله الضباط الأحرار من بعد (٤٠) . علم « أصول الدين » اذن هو العلم الذى يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بنى انقدماء تلبية لحاجات عصرهم . فقد احتلت الأرضى وفى مقدمتها فلسطين ، ونهبت الثروات من الاستعمار الخارجى أو الاقطاع الداخلى حتى أصبح يضرب بنا المثل فى أعلى درجات الغنى وأحط مستويات الفقر ، غنى الأقلية المترفة ، وفقر الأغلبية المطحونة ، وقضى على الحريات باسم الأهداف القومية والأخطار الخارجية ، وانتشرت المحافظة من ثنایا الثورة المعاصرة وبراءن الحركة التقدمية ، وزاد التغريب ، وضاعت الهوية أو كادت وهى ترزح تحت أكوام المترجحات التى تمنع العقل من الفكر والإبداع ، وتجزأت الأمة وتشتتت ، وتقطعت أوصالها وأطرافها بعد أن كانت أمة واحدة قلبا وأطرافا ، محورا ومحيطا ، مركزا ودوائر . فاذا كان علم أصول الدين يقوم تلبية لحاجات العصر ، وكانت هذه متغيرة من عصر الى عصر فاننا اذا عددنا حاجات المسلمين اليوم التى يمكن أن تكون مادة لعلم أصول الدين وباعثه الاول على إعادة بناء العقيدة وجدناها :

(٤٠) « اجهاض العقول » ، « مخاطر السلام » ، « الضباط الأحرار أو المفكرين الأحرار » فى الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

(١) الحاجة الى وضع ايدىولوجية واضحة المعالم وسط هذا الخضم الكبير من ايدىولوجيات العصر المنتشرة فوق الواقع سواء كانت مستعارة او محلية متخلقة او توفيقية بين هذا وذاك . وعلى هذا النحو يمكن حل موضوع « الأصالة والمعاصرة » الذى مازلنا نتجادل حوله ونبحث فيه منذ فجر النهضة الحديثة حتى الآن وربما الى عدة أجيال قادمة أخرى ان لم يقدر لمشروع « التراث والتجديد » ان يعيش ويستمر ويؤثر ، وينقل الحضارة من طور الى طور ، من طور الشروح والمفصلات الى دور النهضة الثانية ، من القرون السبعة الأخيرة (من السابع حتى الرابع عشر) الى قرون سبعة قادمة (نهضتنا الأولى من القرن الأول حتى السابع) . حينئذ يربط الناس بين ماضيهم وحاضرهم ، ويقوهون بحركات التغيير الاجتماعى من خلال التواصل لا الانقطاع ، وتنتهى الازدواجية من حياتنا ويتوارى فضاء الشخصية الوطنية بين الحركة الدينية المحافظة والحركة التقدمية العلمانية ، ويكون « علم أصول الدين » قد حقق الهدف المرجو منه وهو اقامة علم نظرى من أجل توجيه الواقع ، سدا للفراغ النظرى والركود العملى فى حياتنا المعاصرة . فيعاد فهم العقيدة ، ويعاد تصورها وتواصلها فى وجدان العصر ، وخلق ثقافة وطنية مرتبطة بجذورها فى القديم ، وقائمة على تحليلات الواقع المعاصر . ومن ثم نشأت الحاجة الى معرفة احصائية دقيقة لواقعنا المعاصر حتى يمكن فهم العقائد وتفسيرها على أساسها كما يفعل الأصولى القديم فى البحث عن العلل الفاعلة والمؤثرة فى سلوك الناس ، كما أننا فى حاجة الى تحليل نفسى اجتماعى للجواهر حتى يمكن معرفة موجهات سلوكها وبواعثها ، واعادة تفسير العقائد حتى تكون موجهات مثالية للسلوك . ويستدعى ذلك تطوير حركات الإصلاح الدينى الحديث التى لم تؤت اكلها بعد ، ولم تستفد أغراضها كلها ، بل واقالتها من عثراتها وردتها وتراجعها من مؤسستها الأولى حتى يمثلها الأخير (٤١) . وعلى هذا يمكن الانتقال من الإصلاح الى النهضة حتى يمكن الانتقال بعد ذلك من النهضة الى الثورة . كما يستدعى ارساء قواعد النظرة العلمية كما كان الحال عند القدماء خاصة فى علم

(٤١) انظر « ماذا يعنى اليسار الاسلامى ؟ » فى « اليسار الاسلامى » ، العدد الأول .

أصول الفقه ، وهى النظرة التى تسلم بكل معطيات الواقع المادية والمعنوية . كل ذلك يؤدى بنا فى نهاية الأمر إلى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه مثل « لاهوت الثورة » ، « لاهوت التحرر » ، « لاهوت التنمية » ، « لاهوت التفير الاجتماعى » ، « لاهوت المقاومة » ، « لاهوت التقدم » ، « لاهوت العدالة الاجتماعية » ، « لاهوت الوحدة » ، « لاهوت الجماهير » ، « لاهوت التاريخ » ، . . . الخ . وتلك هى « رسالة التوحيد » .

(ب) ليست مهمة علم أصول الدين الجديد نظرية فحسب بل هى أيضا مهمة عملية من أجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة فى التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها . ومن ثم كان من مهامه القضاء على احتلال أراضي المسلمين المباشر منها مثل فلسطين وغير المباشر منها فى صورة قواعد أجنبية أو تسهيلات دفاعية برية أو بحرية لقوى أجنبية شرقية أو غربية أو الأحلاف العسكرية أو المناورات المشتركة أو تبادل المعلومات العسكرية والخبرات الفنية ، تعددت الأسماء والمسميات واحدة . ومن مهامه أيضا القضاء على نهب ثروات المسلمين من الخارج ونهب الاقطاع لها من الداخل ، وإعادة توظيفها لخدمة جماهير المسلمين ، والقضاء على استغلال هذه الثروات من الخارج أو الداخل من أجل قيام اقتصاد وطنى مستقل للأمة . وكذلك أيضا تنمية موارد المسلمين الطبيعية وعدم تركها نهبا من الخارج أو دون السيطرة عليها وتركها للكوارث والفيضانات . وغريب حقا عندما يذكر الثروة والغنى فيذكر المسلمون ، الأغنياء الجدد منهم . وعندما يذكر الفقر والجوع يذكر أيضا المسلمون ، عامة المسلمين . وكأنها ليست أمة واحدة بل أمتان ، المال فيها دولة بين الأغنياء ، والفقر فيها شائع وعام بين الفقراء . ومن مهامه أيضا القضاء على كل صنوف القهر والتسلط . يضرب بالأمة المثل فى وفرة عدد المسجونين السياسيين ، واضطهاد المعارضة ، وهربها من أوطانها الى الخارج ، والتصفية الجسدية للخصوم ، وصياغة القوانين الاستثنائية والدساتير من أجل التقنين لحكم الفرد المطلق ، وإجراء الاستفتاءات الشعبية لانتزاع الناس حرياتهم وهى منزوعة سلفا . كما يهدف الى توحيد الأمة ، ولم شتاتها ، وجمع أجزائها المبعثرة ، وتجاوز الحدود المصطنعة التى وضعها الاستعمار بين أجزاء الأمة ، وإثارة الإحتقان

والضعفان بين طوائفها وجعلها أحزابا وشيعا « كل حزب بما لديهم فرحون » . ويكون همه الرئيسى القضاء على كل مظاهر التخلف فى الأبنية التحتية والفوتية ، فى الهيكل الاجتماعية والتصورات الذهنية حتى يمكن نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية الى مرحلة أخرى ، ويتحول من الخلود الى الزمان ، من الفيض والصدور من الأعلى الى الأدنى الى التقدم فى التاريخ ، من الخلف الى الامام . كما يقتضى على التغريب محافظة على الهوية ، ويحجم الآخر ابرازا لدور الانا ، ورد الحضارات الغازية الى حدودها الطبيعية لاسمح المجال لابداغ الحضارات المحلية (٤٢) . وأخيرا تكون المهمة تجنيد الجماهير ، فتكون العقيدة المتحركة ، والتوحيد الحى ، فالنوحيد والجماهير واجهتان لشيء واحد ، والعقيدة والحزب يهتلان النظر والعمل ، بجمعان بين الايمان والتصديق . ولا يبدو فى ذلك أى تجاوز لعلم أصول الدين والحاكمة بعلم الفقه ، وذلك لأن الفصل بين العلمين غير واقع ، وان كنا قد ورثناه من التراث . ومهمتنا اعادة بناء التراث من أجل اقامة « لاهوت الفقه » و « عقيدة الثورة » أى تأسيس علم أصول الدين الذى يقوم على الاجتهاد ، والذى يجمع بين النظر والعمل ، بين الأصول والفروع . وهو « الاسلام السياسى » الذى طالما مارسه المصلحون وحاول صياغته النظائر والباحثون (٤٣) .

(ج) ليست مهمة علم أصول الدين عملية نظرية محسب بل عملية فعلية فى الواقع أى الدفاع الفعلى وتحقيق التوحيد فى العالم الاسلامى ، قلته وأطرافه بصرف النظر عن الاسماء المحدثة له : العالم الإفريقى الآسيوى ، العالم الثالث ، مؤتمر القارات الثلاث ، دول عدم الانحياز ، الشعوب المتحررة حديثا . الخ . فمئذ فمثل الحروب الصليبية قديما فى الغارة على العالم الاسلامى ، قلبا وبرأ ، بدأت المحاولة الثانية بالالتفاف

(٤٢) انظر بحثنا « التراث والنهضة الحضارية » الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

(٤٣) نخص منهم بالذكر صديقنا الاستاذ الدكتور أنور عبد الملك فى بحوثه العديدة حول « الاسلام السياسى » و « نهضة مصر » و « ربح الشرق » و « الجبهة الوطنية المتحدة » .

حوله ، أطرافاً وبحراً . فيموت القلب نزيفاً وتتآكل الأطراف جهوداً ، وتتساقط الواحد تلو الآخر . ينتشر سرطان الغزو الصهيوني الاستيطاني في القلب ابتداءً من فلسطين وتتآكل الأطراف تحت ضربات الاستعمار في جنوب شرقي آسيا ، ووسط أفريقيا وجنوبها . والحزب الإسلامي الجاهلي قادراً على تجنيد المسلمين وطاقاتهم بدلاً من التحزب والتشعب والتشتت في الأيديولوجيات العلمانية أو السلبية واللابالاة وإثارة موقف المتفرج الذي لا يعنيه من الأمر شيء . وبالتالي تتأكد وحدة العالم الإسلامي الحالي ، الفكرية والعملية ، العقائدية والتشريعية ، سواء كان ناطقاً بالعربية أم بغير العربية ، تركية أو غارسية أو أردية أو ماليزية . فالروابط الثقافية ، والتاريخ الحضاري ، والعقيدة المشتركة ، والمخاطر الواحدة أقوى من الحدود القومية . يمكن تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وأفريقيا ضد المخاطر التي تهددها الآتية من الاستعمار الغربي القديم والجديد ، ومواصلة النضال المشترك من خلال « ثورة العقيدة » أو « عقيدة الثورة » ، واستئناس التعريب ، والانتشار الحضاري ، والتمير البشري والعمراني . هذه الجبهة تكون نواة لتوحيد المسلمين في نظام واحد ، اتحاداً أو فيدرالي أو كونفدرالي أو وحدوي ، وهو ما تصبو إليه الأمة وما يعجز في صدرها . تأخذ « الخلافة » إذن مدلولها الحديث ، يكون هو اتحاد آسيا وأفريقيا والمتعاطفين معه من دول العالم الثالث أو دول عدم الانحياز أو دول القارات الثلاث ثم تنفتح على الشرق كما كان الحال قديماً حيث انتشرت الحضارة شرقاً بينما عادها الغرب حتى الآن وكما دعى إلى ذلك في حركاتنا الإصلاحية الحديثة من انشاء « للجامعة الشرقية » بعد أن ربطنا الاستعمار بمنطقته الحضارية ، جغرافياً وثقافة ، وجعلنا امتداداً بحرياً له ، ثقافياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وبشرياً . وامكانيات العالم الإسلامي الحالية النظرية والعملية ضخمة تساعد على تحقيق هذا المطلب . يزيد عليها ربط المؤسسات الإسلامية والمعاهد العلمية ، ومراكز الأبحاث والجامعات الوطنية والتنسيق بين الأحزاب السياسية وتبادل الصحف اليومية والدوريات حتى يمكن توحيد العمل ، وتحقيق ما يمكن تحقيقه من خطة شاملة يتم إنجازها خطوة خطوة ، فالعمل الجماعي هو الوسيلة لخلق امكانيات جديدة للأفراد . وبالتالي تحل مشاكل التربية الإسلامية ، وإعادة

بعض التراث

خلق المسلم الكامل كفرد ثم إعادة بناء الجماعة الإسلامية كاملة من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية ، وخلافة الأمة في الأرض . وهو ما ركزت عليه أيضا الدعوات الإصلاحية الحديثة . فإذا تم ذلك يمكن للعالم أن يجد قيادة جديدة فكريا وعمليا ، وريادة إنسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة ، وعلى رأسها القيادة الغربية ، عن مثلها ، وتوازت إلى الخط الخلفي ، وأن كانت مازالت تصارع من أجل البقاء ، ومن أجل البعث بدهاء جديدة ، وتغيير جذري في النظر والسلوك (٤٤) .

رابعاً : موضوعه :

١ - ذات الله : يظن القدماء خطأ أن موضوع العلم هو « ذات الله » مع أن « الذات الإلهية » لا يمكن أن تكون « موضوعاً » للعلم ، فالذات لا تكون موضوعاً . حينئذ يكون السؤال عن الذات : هل يمكن تصوّره ؟ هل يمكن إدراكه ؟ هل يمكن الإشارة إليه من أجل التصديق والتحقق من صدقه ؟ هل يمكن الحديث أو التعبير عنه ؟ هل يمكن أن يتحقق في الحياة العملية ؟ « الله » كما يعرفه المتكلمون القدماء ذات ، وذات مطلقة . والذات لا يمكن أن تكون موضوعاً . الذات تند عن الموضوع وتتجاوزه والأما كانت ذاتاً سواء الذات الإلهية أم الذات الإنسانية . وفي كل مرة تتحول فيها الذات إلى موضوع يخطئ العلم ، ويعم الخط . فالحديث عن الله اذن خطأ في تصور موضوع العلم ، وجعل الذات موضوعاً في حين أن الموضوع ذات .

وتحتوى العبارة « موضوع ذات الله » على تناقض داخلي لأن الله هو المطلق . والعلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل المطلق إلى نسبي لأنه يخضع الظاهرة العامة إلى ظاهرة خاصة في الزمان والمكان ، ويميز بينها وبين غيرها من الظواهر . العلم تحديد للظاهرة في واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً والتمييز بينها وبين غيرها من الوقائع . ولا يعم بعد ذلك إلا بناء على مسلمات سابقة حول الاطراد ، وهو

(٤٤) وقد كان ذلك أيضاً مشروع « مالك بن نبي » في « فكرة الآسيوية الأفريقية » ، « شروط النهضة » .

ما يحتاج الى برهان ، والله ، موضوع العلم ، لا يبدو في وقائع ، ولا يتميز عن غيره في وقائع ، فكيف يمكن للكل أن يصير جزءاً ؟ وكيف يمكن للعقل الإنسان النسبي ، بحياته ، وأدراكه ، ومصالحه وأهوائه ، ورغباته وميوله ، والموقف الإنشائي كله أن يحيط بالذات المطلقة التي لا يفترقها الموت ، ولا يحدّها عقل أو ادراك ، ولا تمنسها الرغبات والميول ، ولا تفتأها الدوافع والأهواء ، ولا يسرى عليها أي موقف إنشائي ؟ صحيح أن العقل يتميز بصفات الادراك ، وأن التحدث قادر على ادراك التديهيّات ، وأن أوليات العقل عامة ، مطلقة وشاملة ، ولكن العقل أيضاً موجود في هيئة معينة ، وصاحبه ذو مزاج معين ، مرتبط بالأهواء والانفعالات ، وتشره المصالح الخاصة والعامة . لن صفة الاطلاق هذه كثيراً ما تخفى تحتها كثيراً من المواقف الإنسانية النسبية ولكن الغرور الإنشائي أو الرغبة في التميز على الآخرين ، وإثارة السلطة وحب التسلط يدفع الإنسان الى خارج موقفه وبيئته ادعاء وغرورا . حتى اذا استطاع الفيلسوف بقدرته على النظر ، والرياضي بقدرته على التجريد ، والمنطقي بقدرته على التصورية فإن الله لا يمكن أن يدرك ك فكرة أو مفهوم أو كتصور الاله «اله حي» يسمع ويبصر ويتكلم ويريد ، اله المؤمنين المحتاجين وليس اله الفلاسفة والتظار . أما ادراكه بالوجدان وبالذوق فذاك طريق انصوفية وليس طريق المتكلمين ، مكانه في علوم التصوف وليس في علم أصول الدين . ولا يعني ذلك أن الله نهر ، كما هو الحال في المسيحية ، لا يمكن معرفته الا عن طريق الايمان . فالله بالنسبة لنا هو كلامه ، والكلام موجود في القرآن ، والقرآن كتاب صح نقله ، ويمكن فهمه وتفسيره بل وتأويله طبقاً لشروط التأويل . وهو موجود أيضاً كمبدأ في المعرفة ك فكرة محددة ، وفي الأخلاق كمثل أعلى أو مطلب يمكن ادراكه بالحدس والاستدلال من خلال عناصر الثبات في التجارب البشرية ، وتحليل الواقع الاجتماعي والتاريخي (٥) . وهو أيضاً المعنى الشائع للقول

(٥) وهذا هو أيضاً موقف المهندسين في الآلهيات في إنكارهم أن النظر في الآلهيات يفيد العلم «لأن التصديق موقف على التصور وذات الله غير معقولة ولا جائزة العقل» طوابع الأنوار ص ٣٠ . «الطائفة الثانية من منكري النظر المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات دون الآلهيات . والنفاية فيها الظن والأخذ بالأخرى والأخلق . واحتجوا بوجهين

المشهور بأن العقول قاصرة عن ادراك ذات الله أو أنها محدودة أو عاجزة ، فيكون العيب في نقص العقل وليس في طبيعة الموضوع ، واتهام الذات بالجهل وليس بأن الموضوع مستحيل أو مجرد وهم ، بادعاء معرفته (٤٦) . لذلك احتاط القدماء مرتين . الأولى في عدم بحثهم ذات الله مباشرة بل عن طريق غيرها مثل الجواهر والأعراض أي الأمور العقلية العلية المستقلة عن ذات الله ، يدركها العقل كعلم سابق على علم ذات الله . وهي التي أصبحت فيما بعد « المقدمات الضرورية » للعلم خاصة بمبحث الجواهر والعرض الذي بلغ أكثر من نصف العلم ، وثلاثة أرباع المقدمات النظرية كلها ينظر إليها ، العلم والوجود ، في القرنين السابع والثامن (٤٧) . وهو ما حدث أيضا في علوم الحكمة من جعل الحكمة

١ — الحقائق الإلهية لا تتصور ، والتصديق بها فرع التصور . فإمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والحصول . والحقائق الإلهية غير متصورة لنا لما سبق لنا لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا . وإذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا .

ب — إقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله أنا ، ولنا غير معلومة إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة . . وإذا كان اقرب الأشياء إليه كذلك فيها فذلك يتبعدها ؛ الموافق ص ٢٦ نفس الحجتين موجودتان في المحصل ص ٢٤ ، طالع الأنوار ص ٣٠ .

(٤٦) « لأن عقولنا لا يمكن أن تدرك ذات الله ولاكنه صفاته ، وكنه الذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية ، « وما قدروا الله حق قدره » ، « ولا يجيطون به علما » ، ولذلك ورد « تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في ذاته فانكم لن تقدروا الله حق قدره » . وقال المرتضى : المجهز من درك الادراك ادراك والبحث عن سر كنه الذات اشراك « لا يحسن من أحد أن يقول في الله سبحانه أو يعتقد فيها يتصل بالعقل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تقليد ولا توهم ولا تصور . وإن كنا قد بينا في نفي التشبيه أن التصور فيه تعالى يستحيل لنقد الشروط التي لها يصح التصور » المغنى ج (١) النظر والمعارف ص ٥٣٢ .

(٤٧) أنظر فيما بعد الفصل الثاني ، بناء العلم ، الفصل الرابع : نظرية الوجود . ويشيكك الإيجي صاحب المواقف بأن هذه الأمور العلية

الطبيعية سابقة على الحكمة الالهية ، وجعل الحكمة المنطقية سابقة عليها معا ، او وضع العلم الطبيعى والعلم الالهى فى علم واحد فى تصنيف العلوم (٤٨) . والثانى هو الاعلان المبذولى قبل الانتقال من بحث الوجود الى وصف ذات الله بان الذات لا يمكن تصورها او ادراكها ويأتى « الله فى ذاته » يستحيل معرفته ودون الاقرار فى نفس الوقت بأنه سر مجهول . « ذات الله » فى حقيقة الأمر هو « الله فى ذاته » . وكل ما لدينا هو تقريب وتقييم ، وبذل الجهد العقلى قدر المستطاع بالاعتماد على النقل وعدم الخروج عليه لا غرق فى ذلك بين عقليين ونقليين ، بين معتزلة وأشاعرة (٤٩) .

وإذا كان « ذات » الله لا يمكن تصويره او ادراكه فانه أيضا لا يمكن الاشارة اليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق فى العلم (٥٠) . ليس هناك شيء فى العالم يسمى « ذات الله » يمكن الرجوع اليها أو تكون مقياسا للتحقق وللصدق . وبعبارة منطقية نقول ان « ذات الله » مفهوم بلا ما صدق . فهو بحسب تعريفه ليس متعينا فى زمان أو مكان ، والعلم لا يكون الا لموضوعات متعينة والا كان علما صوريا خالصا لا شأن له بالكثرة وهو ما لا يمكن استعماله لموضوع « ذات الله » التى هى على اتصال بالعلم من خلال « الصفات والأفعال » . لا يدرس العلم اذن الا

ليست بيئة فى ذاتها وبالتالي لابد لها من العلم . وهذا فى الحقيقة تسلسل الى ما لا نهاية فى تأسيس العلم بحيث يكون كل علم فى حاجة الى علم سابق . ولكن « الأمور العامة » أو « المقدمات النظرية » هى البدايات اليقينية العقلية التى جعلها القدماء مقدمة العلم ولا علم قبلها . المواقف ص ٧ .

(٤٨) الأول موقف ابن سينا فى « الشفاء » وفى « النجاة » والثانى موقف الفارابى فى « احصاء العلوم » .

(٤٩) انظر غينا بعد الفصل الخامس : النوعى الخالص « أو صاف الذات »

(٥٠) يستعمل لفظ « ذات » مؤنثا ومذكرا فى آن واحد طبقا للسياق . وكلاهما صحيح مثل لفظ « روح » .

موضوعا موجودا بالفعل. والا لكان أدخل في الفلسفة التي تدرس التصورات الشاملة أو في علم النفس الذي يدرس نشأة هذه التصورات وتكوينها في الظروف النفسية أو في علم الاجتماع الذي يخلط الظروف الاجتماعية التي تساعد على ظهور مثل هذه التصورات أو في علم تاريخ الأديان لدراسة التصورات المختلفة للموضوعات الدينية حسب الزمان والمكان ، والمثل والنخل ، والشعوب والأجناس ، والبيئات الثقافية والحضارات البشرية على مختلف العصور أو في علم الجنال لدراسة التعبيرات الجاهلية والشعر الصوفي والفن الديني الذي يعبر عن التصورات المختلفة لله . الحديث عن « ذات الله » اذن خطأ في نظرية الصدق في المنطق القائمة في أحد معاييرها التقليدية على ضرورة تطابق المفهوم مع المأضد . حتى ولو أمكن إثبات موجود كمال لا متناه يحوى جميع صفات الكمال كيف يمكن اذن الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ؟ بل ان « الدليل الانطولوجي » نفسه افتراض يحض لأن الانتقال من الفكر الى الوجود لا يمكن أن يتم نظرا ، بل لا يتم الا عملا من خلال جهد الفرد وفعل الجماعة وتحقيق الإيديولوجية في التاريخ ، وتحويل المثل الى واقع ، والامكانية التي وجوب (٥١) .

واذا كان « ذات » الله لا يمكن تصويره أو ادراكه أو الاشارة اليه فانه لا يمكن أيضا التعبير عنه لأن اللغة الانسانية لا يمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الادراكات أو الموضوعات أو المعانى الانسانية . كيف يمكن اذن التعبير عن المطلق بلغة نسبية ؟ كيف يتم للانسان التعبير

(٥١) « وقد اتفق علماء الكلام جميعا على إنكار الوجود الذهني ، ولا يعترفون الا بالوجود العيني » المقاضد ص ١٩ ، « ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم اعلی والقسمان باطلان » المواقف ص ٧ ، كذلك يعترض الايجي على جعل موضوع العلم الموجود بما هو موجود لأنه « قد يبحث فيه عن المعلوم والمحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل . وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به » المواقف ص ٨ . انظر أيضا مقدمتنا لكتاب « الايمان باحثا عن العقل » لأنسليم في « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص ١١٨ - ١٣٤ ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، القاهرة ١٩٧٨ ، بيروت ١٩٨١ .

عن شيء لا يقدر على التعامل معه أو ضبطه ولا يمكن العثور له على صياغة ؟ الحديث عن « ذات » الله اذن خطأ في تصور وظيفة اللغة ، فأى دراسة لموضوع « الله » لابد وان تقع بالضرورة في التشخيص لأنه لا يمكن الحديث عن « الله » الا باستعمال اللغة الانسانية ، وبإعمال الجهد الانساني والذهن الانساني ، فتصور الله على أنه صانع وعلى أن له أحوالا وصفات ، ايجابية أو سلبية ، تصور انساني خالص . وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن « ذات » الله هروياً من قضية اللغة (٥٢) . وقد حاول الصوفية حل الاشكل عن طريق الرمز . ولكن اللغة الرمزية أيضاً ينطبق عليها تصور اللغة التقليدية . مهما كان للرمز من قدرات تعبيرية فائقة فانه يظل محدوداً بما يثيره في الذهن من معان رموز اليها ، ويظل الفرق شاسعاً بين الرمز والرموز ، وبين الرموز وموضوع الرمز . وان ما يوحى به الرمز من حس وتخييل وتصوير يثبت أنه لا يمكن الحديث عن « ذات » الله الا بطريق التخييل والتصوير الفني كما لاحظ ذلك قدماء النقاد والمحدثون والمعاصرون (٥٣) . ليس أمام الانسان اذن ، اذا ما أراد الحديث عن « ذات » الله الا التشبيه والقياس ، التشبيه بنفسه والقياس على العالم ، واثبات أوصاف الانسان الايجابية كصفات ثبوتية لله ، ونفى أوصاف الانسان السلبية كصفات سلوبية عن الله . وبالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الانسان . يتوهم الانسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه (٥٤) .

(٥٢) « التراث والتجديد » ، منطق التجديد اللغوي ، (١) تصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ - ١٣٥ .

(٥٣) من القدماء عبد القاهر الجرجاني في « دلائل الإعجاز » ، ومن المعاصرين الامام الشهيد سيد قطب في المرحلة الأدبية الإسلامية من حياته في « التصوير الفني في القرآن » ، « مشاهد القيامة في القرآن » وأيضاً « في ظلال القرآن » .

(٥٤) أنظر الفصل الخامس : الوعي الخالص ، الفصل السادس : الانسان الكامل . وأيضاً بحثنا « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر ، ١٩٧٩ .

لذلك قد تكون اللغة الوحيدة الممكنة للحديث بها عن الله هي لغة الإشارة أو الحركة أي لغة الجسد كما هو واضح في الرقص الديني ومظاهر الطقوس وشماعات العبادات . ولكنها أيضا لغة رمز تعبر عن رموز . فالرمز قد يكون باللفظ أو بالحركة . أما الفعل غير الرمزي فهو « الشهادة » أي لغة المقاومة ، وظهور « الذات » الإلهي في الذات الإنسانية كحركة ونشاط وفعل ومقاومة وجهاد ونصر (٥٥) . الله اذن ليس موضوعا للمعرفة أو للتصور أو للادراك أو للتصديق أو للتعبير بل هو باعث على السلوك ، ودافع للممارسة ، وقصد للاتجاه ، وغاية للتحقيق . الله طاقة حالة في الانسان من أجل ان يجيا ويسلك ويعمل ، ويحس ويشعر ويتخيل وينبعل أيضا . الله طاقة حيوية يحولها الانسان الى فعل . الله ليس موضوعا ثابتا للمعرفة بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الانسان ، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهد . الله ليس تصورا بل فعل ، ليس نظرا Logos بل عمل Praxis . الله ليس موضوعا لنظرية المعرفة الا من حيث وجود مبدأ واحد شامل بل هو باعث سلوكي في علم الاخلاق . الله ليس موضوعا لفهم العالم بل وسيلة لتغييره . الله ليس موجودا وجودا نظريا يمكن اثباته بالدليل العقلي بل هو عملية ايجاد وتحقق وخلق وتقدم . الدليل الوحيد على وجوده هو دليل على لا نظري . والبرهان الوحيد على وجوده هو ايجاده بالفعل عندما يحققه الفرد كفاية والانسانية كمشروع . الحديث عن « ذات » الله اذن خطأ أخير في نظرية السلوك الفردي الانساني اولا والاجتماعي التاريخي ثانيا . يتصور الله على انه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة ، وتحقيق لمطلب ، وتمن لامل ، ونظرة بعيدة الى هدف ، وسير حثيث نحو غاية ، وليس حكما على وجود في الخارج . فنحن بهذا التصور نعبث عن أهم ما لدينا ، وعن أعرق تمنياتنا في أن نكون كاملين عاملين قادرين ، ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل . فذات الله هو ذاتنا مدفوعا الى انحد الأقصى ، ومطلبنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام العين . « ذات »

(٥٥) لا يعني ذلك أي تشابه بين وحدة « الذات » الإلهي والذات الانساني وبين الحلول أو الاتحاد عند الصوفية . انما يعني استبعاد الحركة الإصلاحية الحديثة خاصة عند محمد إقبال في تصوره الذاتية.

الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق ، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان . ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالي ، وتمويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الانسانية (٥٦) . والله ليس موضوع عقليا يمكن ان يوجد أو لا يوجد ، يمكن اثباته أو نفيه به هو مشروع الانسانية والذي تحاول تحقيقه منذ وجودها حتى الآن . الله هو تقدم التاريخ الذي يساهم البشر في صنعه . الله ليس موضوعا للبرهنة العقلية على وجوده بل هو تاريخ يتقدم وواقع يتحرك ، وجواهر تثور ، ودول تقوم ، ونهضات تؤسس . الحديث اذن عن « ذات » الله خطأ آخر في تصور التاريخ . واذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فان ذلك يرجع الى ظهور « الله » كبعد رئيسي ان لم يكن البعد الاوحد كما هو الحال في تراثنا القديم . فظهور البعد الراسي فيه كان بديلا عن ظهور البعد الأتقي في وجداننا المعاصر . « قاله » بديل التاريخ ، والتاريخ وديك « الله » . الله هو غائية التاريخ كما تبدو في التقدم . وان اكتشاف مجتمعات أخرى في حضارات مجاورة للتقدم والتاريخ انها كان تحولا طبيعيا لتصورهم لله ، وكما نفعل نحن الآن ، في تراثهم القديم (٥٧) .

والتفكير في الله كموضوع خاص في المجتمعات النامية اغتراب بمعنى ان الموقف الطبيعي للانسان هو التفكير في المجتمع وفي العالم ، وكل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعبئة تدل على نقص في الوعي بالواقع لو كان الحديث طبيعيا غير مقصود أو على رغبة في التستر والتعطية على ما يدور فيه أو اعطاء لمن يعيشون عليه امانا وهميا وتمويضنا نفسيا عما ينقصهم وعما يسلب منهم لو كان الحديث مصطنعا مقصودا . والشواهد في البلاد النامية على ذلك كثيرة عندما نكثر من بناء المساجد في اوقات الهزيمة ، وعندما نكثر الحديث عن الله في اوقات

(٥٦) انظر الباب الثاني « الانسان الكامل » ، الفصلين الخامس « الوعي الخالص » والسادس « الوعي المتعين » .

(٥٧) انظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشري ، المقدمة . وايضا « لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم » في دراسات اسلامية ،

الضئك . كما يحدث ذلك أيضا في النظم الرأسمالية عندما يأخذ الدفاع عن رأس المال صورة الدفاع عن الله . وعندما يتأكد التفاوت بين الطبقات وحق صاحب رأس المال المطلق في أن يفعل ما يشاء في صورة تأكيد للمراتب الإلهية وتثبيت لسلطة الله المطلقة ، وحقه الذي لا ينازعه أو يشاركه فيه أحد . الحديث عن الله في المجتمعات النامية في الغالب نقص في الوعي بالواقع إذا كان من الناس وتستتر على الواقع إذا كان من السلطة السياسية (٥٨) . كما يستغل الدين أيضا في تدعيم النظم السياسية الوراثية ، ملك عن ملك أو أمير عن أمير أو ضابط عن ضابط ، فالملك واحد سواء الله أو الأمير ، فكلاهما « صاحب الجلالة » لتدعيم شرعيتها بعد أن نقصتها الشرعية عن طريق عقبة البيعة واختيار الأمة . الدين هنا يستعمل « أفينا للشعب » من السلطة الحاكمة وإن لم يستعمل بعد « صرخة للمضطهدين » في ترات المعارضة (٥٩) .

٢ — الصفات والأفعال : وقد يصبح موضوع العلم الذات بعد أن تتشخص أكثر فأكثر ، ويصبح لها صفات وأفعال تتعلق بالدنيا وأحوال الناس كما تتعلق بالآخرة وأمور المعاد من حشر وحساب وجزاء . تسير أمور الدنيا من معرفة وسلوك ونبوة وسياسة ، وأمور الآخرة من ثواب وعقاب (٦٠) . فتصبح أمور الدنيا والآخرة كلها من الممكنات ، وتصبح الذات وحدها الواجب الأوحد . لم تكن الذات بأن تكون تشخيصا لمثل الإنسان وغاياته التي لم تتحقق بعد ولكنها تضخمت حتى شملت كل شيء ، فصبح كل ما عداها ممكنا فانيا ، وهي الوحيدة الموجودة الباقية إلى الأبد . وقد يكون ذلك أحد الجذور التاريخية مما نعاني منه في حياتنا المعاصرة من تركيز لأمتينا القومية وتشخيصها في مركز واحد ، يكون هو

(٥٨) انظر بحثنا « الأيديولوجية والدين » قضايا معاصرة (١) ، « الدين والرأسمالية » الدين والثورة في مصر (٢) في اليسار الديني .

(٥٩) « اليسار الاسلامي » بوجه خاص والديني بوجه عام يهدف الى سد هذا النقص أي الدين كتراث للمعارضة .

(٦٠) الاقتصاد ص ٥ ، المواقف ص ٧ ، المقاصد ص ٢٠ ، شرح المقاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ٢٠ ، اتحاد المريد ص ٢٤ — ٢٥ ، شرح الخريدة ص ٩ .

القادر وكل ما سواه تنفيذ لهذه القدرة . في حين أن البحث في العالم
 ممكن سواء في حوادثه أو في وضع الإنسان فيه . كما أن البحث في مصر
 الإنسان ، في موته وبقائه في التاريخ من خلال آثاره وإعماله ممكن أيضا
 ولكن باعتبار موضوعا مستقلا غير ملحق بموضوع آخر يكون هو الشيء
 والإنسان ظل له . الحقيقة أن « علم الكلام » عند القدماء علم « لاهوتى »
 بالمعنى المسيحى الغربى Théologie أى نظرية في « الله » أو « علم
 الله » أو « الالهيات » بالمعنى الفلسفى . وكل المشاكل الأخرى ، ولو
 أنها تبدو إنسانية في مظهرها إلا أنها لا توضع إلا في علاقة مع الله .
 فالله طرف في الطبيعة في صورة معجزة . فقد تصور المتكلم القديم أن
 الله قادر على خرق قوانين الطبيعة في حين أنها نواميس ثابتة . يمكن
 للعقل ادراكها وللإرادة السيطرة عليها في عالم مسخر للإنسان . والله
 طرف في الخرية في صورة إرادة . فتصور المتكلم القديم أن الخرية تدخل
 كطرف مقابل للإدارة الإلهية في حين أن طرفها المحدد هو الموقف أو
 العالم . وليست الإرادة الإلهية . والله طرف في العقل في صورة شرع
 ووحى وتقل . فتصور المتكلم القديم أن النقل هو الطرف المقابل للعقل
 في حين أن الواقع هو الطرف الآخر للعقل وليس النقل . والله طرف
 في الخير والشر في صورة خلق شامل لكل شيء بها في ذلك أفعال الإنسان .
 فتصور المتكلم القديم أن الخير والشر من الله في حين أنها مسئولية
 الإنسانية واختيار حر للإنسان كخالق لأفعاله في أوضاع اجتماعية معينة
 فهو مسئول عنها . والله طرف في المعتاد ومستقبل الإنسان . فتصور
 المتكلم القديم أن الله يتدخل في تحديد مستقبل الإنسان ومصيره في حين
 أن الإنسان وتحقيق رسالته في الحياة هو الذى يحدد مستقبله وكيفية
 خلوده . والله طرف في السياسة في صورة تعيين الإمام . فتصور عالم
 الكلام القديم أن الله يعين الإمام ، وأن علاقة الرئيس تتحدد برئيس
 آخر له ، هو الله ، وليس الشعب الذى يعتقد البيعة والذى منه تستمد
 السلطة . وهكذا دخل الله بصفاته وأفعاله طرفا في كل المشاكل الإنسانية
 والطبيعية . ووضعت المسائل كلها وضعا لاهوتيا . فمسألة خلق القرآن
 مثلا وضعت وضعا خاطئا بجعل الله طرفا فيها . في حين أن الوحي
 كلام موجود ، مقروء ومسموع ، متلو ومحفوظ ، يحتوى على تصور للعالم
 بعد فهمه ، وعلى باعث على السلوك بعد ممارسته . فهو موضوع مادى
 وليس صفة مطلقة للذات مشخصة ، والخلق في نهاية الأمر صفة إنسانية

لفعل انساني كما هو واضح عند الفنان (٦١) .

علم الكلام اذن مسؤول عن القضاء على النظرة العلمية للظواهر ، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائما بطرف آخر هو الله . اذ لا يتحدد أى موضوع مثل الوجود أو الحياة أو الحرية أو السياسة أو الأخلاق ... الخ إلا اذا كان الله طرفا فيه ثم تفسر هذه الظواهر باللجوء الى العلة الأولى دون العلل المباشرة . ومن ثم يجعل علم الكلام موقف الانسان في العالم موقفا مغتربا لأنه يتصور أن أمور الدنيا إنما تتحد بأفعال ذات مشخصة من خارج العالم وليس بأوضاع العالم الفعلية . يمكن اذن تغيير علاقات الأطراف في المسائل الكلامية وجعل الانسان في علاقات مع الآخرين ومع الأشياء ، ووصف الانسان في العالم كطرف فيه . ومن ثم تتغير مادة العلم من مادة لاهوتية الى مادة اجتماعية ، ومن علاقات غيبية الى علاقات مرئية . وقد يتغير فهم الدين التقليدي الوارد من تاريخ الأديان من عبادة ومعجزة وتشخيص وطقوس وعقائد وسلطة ، وسحر وخرافة وغيب وأسرار ، ويعود الى أصله من كونه وصفا للإنسان في العالم كفعل وشعور وفعل وذات . الوحي نفسه مجنوعة مواقف انسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان ، تصف الانسان في العالم ، فالعالم هو الوطن الأوحد للإنسان . أما علم الكلام فإنه يعرض الوحي في صورة أخرى مخالفة لتلك الصورة التي عرض الوحي بها نفسه . في علم الكلام يضمير الوحي ، ويتحجر ، ويتوقع على نفسه ، ويصبح لاهوتا في حين أن الوحي نظرية في الانسان وقصد نحوه . في علم الكلام ينقلب الوحي من الانسان الى الله ويصبح « علما نهيا » في حين أن الوحي بناء انساني ووصف لوضع الانسان في العالم . بل أن المشكلة الأولى في علم الكلام ، وموضوعه الأول ، وهو ذات الله وتشخيص ماهيته وأفعاله ، موضوعة وضعا خاطئا . فالوحي قصد نحو الانسان ، ووصف لوضعه في العالم ، وليس وصفا لذات مشخص يدور حول نفسه . يضع المتكلم المشكلة وضعا خاطئا ، ويقلب الوضع بتحويل

(٦١) انظر بحثنا

Théologie ou Anthropologie: ? , La Renaissance du Monde Arabe

وايضا « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم ؟ » دراسات اسلامية .

انوحى الى قصد من الانسان نحو الله وبتغيير اتجاهه من حيث هو قصد من الله نحو الانسان الى قصد من الانسان نحو الله . الوحي قصد موجه نحو الانسان ، يعطيه نظاما لحياته ومعاشه . هو وصف للعالم وللانسان في العالم ، وصف واقعى حسى ، بديهى وجدانى ، وليس قصدا من الانسان نحو الله يعطى نظرية في الذات والصفات والأفعال على نحو غيبى افتراضى خالص يقع في التشبيه ، وقياس الغائب على الشاهد لا محالة . فما كان في الوحي بداية وهو الله اصبحت في علم الكلام نهاية . وما كان في الوحي نهاية وغاية ومقصدا وهو الانسان اصبحت في علم الكلام بداية ومنطلقا . علم الكلام اذن تدمير للوحي كما أن الوحي تدمير لعلم الكلام . الوحي تعبير عن وضع الانسان الابل في الجماعة ليدرك المسافة بين الواقع والمثال ويقوم بتحقيق رسالته في التوحيد بينها بالفعل وعلم الكلام اغتراب للانسان وقذف به خارج العالم من اجل عبور المسافة من الواقع الى المثال عن طريق التمنى والخيال او بالوهم والخداع . فايها موقف صحيح وايها موقف مزيف (٦٢) ؟

٣ - ذات الرسول : وقد يضاف الى « ذات » الله « ذات » الرسول

فيكون موضوع العلم قطبين : الله والرسول . وهو ما وضع أساسا في علم الكلام المتأخر في عصر الشروح والمخصصات وفي كتب العقائد بعد القرن الثامن الهجرى (٦٣) . صحيح أن ذات الرسول مخلوق بشرى فإن ولكن التركيز على هذين القطبين ، الله والرسول يوجب بعقائد ملل أخرى تعقد رباطا جوهريا بين الشخصين (٦٤) . بالإضافة الى أن هذين القطبين يمثلان مصدر الوحي ورسول الوحي لمقط وغياب المرسل اليهم

(٦٢) « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم ؟ » دراسات اسلامية .

(٦٣) وينضج ذلك في التأوية ، والكونفوشيوسية والبوذية ثم المسيحية ، فقد كان لاوتزى ، وكونفوشيوس ، وبوذا ، والمسيح أشخاصا تاريخيين ، انبياء ورسول ودعاة قبل أن يتحولوا آلهة . انظر رسالتنا الثانية
La Phénoménologie de l'Exégèse. essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

(٦٤) الخلاصة ص ٢ ، تحفة المريد ، ص ١٢ ، وسيلة العبيد ص ٣٣ رسالة التوحيد ص ٤ ، ٢٣ التحقيق التام ص ١٥٢ — ١٧٧ .

كلية في هذه العلاقة الثنائية وهم الناس والشعب والامة وكان هذا الطرف الثالث لا وجود له كمحور في العقائد كما ان لا وجود له في حياتنا السياسية المعاصرة . ان العلاقة الكاملة ثلاثية : مرسل ، ومرسل اليه ثم رسول يتم بواسطته التبليغ وحمل الرسالة . والمرسل اليه هم الناس ، والناس يعيشون في عالم ، ويبحثون عن نظام . والرسول ليس له هذه الأهمية التي تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحور أول . فالرسول ما هو الا مبلغ ، اى انه وسيلة وليس غاية ، وما على الرسول الا البلاغ . والا وقعنا في « علم السيرة » وهو من العلوم النقلية الخالصة كما وقعنا في « علم الكلام » الذى يأخذ المرسل موضوعا له اى الله . الغاية هم الناس ، وهم البشر ، وهو العالم . فكيف نسقط الغاية من الحساب ، ونجعل الوسيلة جزءا من موضوع العلم ؟ واذا كان التصوف قد ركز على الوسيلة الى حد الاطلاق فيها سماه « الحقيقة المحمدية » فان علم الكلام حتى في حركات الاصلاح الدينى الأخيرة يكون قد انتهى الى مثل ما انتهى اليه التصوف من التركيز على شخص الرسول حتى ضاعت الرسالة وضاع المرسل اليهم . ان الرسول ليس موضوعا مستقلا لعلم اصول الدين لأنه وسيلة ايصال الوحي فقط ، ووسيلة تبليغ ، فهو وسيلة لا غاية ، وطريق لا هدف ، وحامل لا محمول . أما الوحي فانه موضوع مستقل غير مشخص ، وادخال الرسول كجزء من الوحي تشخيص للوحي ، وتركيز للتشخيص الذى حدث بتحويل الوحي الى ذات ، في الموضوع الأول وهو « ذات » الله ، والانتقال من كلام الله الى ذات الله . وبالتالي تصب علوم الحكمة وعلوم التصوف مع علم الكلام في نفس الاتجاه ، وهو تشخيص الوحي ، والتشخيص هو احد مآسينا المعاصرة ، التشخيص السياسى في صورة القائد أو الزعيم ، والتشخيص الاجتماعى في صورة الأب أو رئيس المصلحة ، والتشخيص الاقتصادى في صورة اللصوص والمرتشين وبناتة السوء . ويلتحم ذلك كله بالدين « الشعبى » القائم على تشخيص الأفكار والمبادئ والعقائد في الرسول وآل البيت والأولياء (٦٥) . شخصنا الأفكار في القادة والزعماء ، وحولنا

(٦٥) انظر « محمد ، الشخص أم المبدأ » الدين والثورة في مصر (٢) في اليسار الدينى . وقد نبه القرآن على ذلك وكان أول من نقد « عبادة

صراع الأفكار والمذاهب الى صراعات بين أفراد ، وحولنا الاعتقاد بالنظريات الى ايمان بالأفراد ، وأصبح كل نقد للأفكار هو نقد للأفراد ، والولاء للأفراد هو ولاء للأشخاص . هنا تكمن الجذور التاريخية اذن « لعبادة الأشخاص » وهو العيب الرئيسى فى الحياة السياسية لدى الشعوب المتخلفة (٦٦) . ان ادخال الرسول كجزء من موضوع العلم هو تحويل للتوحيد من أساسه الأفقى — الوحي فى التاريخ — الى أساسه الرأسى ، الصلة بين الله والنبي وذلك بالحديث عن نظرية الاتصال ، ووسائل الاتصال ، والحجاب ، والملوك ، والمخيلة كما حدث فى علوم الحكمة فى حين ان ما يهمنى نحن هو الوحي بعد اعلانه — وليس قبله — وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الاستفادة منه فى حياتنا العملية كما حرص على ذلك علم أصول الفقه فى تحويل الوحي الى علم دقيق ابتداء من لحظة الاعلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظة تحققه فى الحياة العملية كسلوك للأفراد وكنظام للجماعة ، سواء فيها يتفلق بالصحة التاريخية للنصوص من خلال مناهج الرواية أو الفهم لها من خلال مبادئ اللغة وأسباب النزول أو تحويلها الى سلوك فى الحياة العملية

الشخص « فى شخص الرسول بقوله « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ائمان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » (٣ : ١٤٤) ، كما ركز على صفته البشرية فى « وقالوا ما هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا ، أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها » (٢٥ : ٧ — ٨) ، « وقالوا لن نؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ، قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا . وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا أبعث الله بشرا رسولا . قل لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (١٧ : ٩٠ — ٩٥) .

(٦٦) الاقتصاد ص ٦ ، والقرآن أيضا يشير الى ذلك بقوله « وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الأولون » انظر أيضا الفصل التاسع من النبوة . انظر أيضا حديثنا عن المعجزات فى مقدمتنا لرسالة إسبينوزا فى اللاهوت والسياسة . ص ٦٥ — ٦٩ .

من خلال المقاصد والأحكام (٦٧) . خلط علم الكلام اذن بين النبي والرسول ، وتعرض للنبي كما تعرضت له علوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم السيرة ، ولم يتعرض الى الرسول من حيث الرسالة كما هو الحال في علم الحديث أو علم اصول الفقه . فاذا كان الدافع على اقامة علم الكلام هو وقوع اخبار تتعلق بحياة الناس فيمكن تحويل هذه الاخبار الى علم عن طريق التحقق من صدقها كما هو الحال في علم الحديث أو معرفة معانيها كما هو الحال في علوم التفسير أو الاستفادة منها في الحياة العملية كما هو الحال في علوم الفقه أو التصوف . ولا محل لعلم الكلام . هذا بالإضافة الى أن كل ما وصل اليه علم الكلام في حديثه المنعرج عن النبي هي صفات النبي الأربعة مثل صفات الله السبعة ، وخصال الرئيس العديدة أي التركيز على السمات الرئيسية في الشخص . اذا صلح الشخص انتظم النواقيص وصلح الناس فخصال الأفراد هي التي تحدد طبيعة النظم الاجتماعية . وهو تحليل ناقص يغفل دور المؤسسات والشعوب والأفكار ومن ثم فهو غير علمي . النظم الاجتماعية لها استقلالها عن خصال الأفراد حتى ولو كانت خصال الرؤساء . بل ان شخص الرسول سيدخل في الجزاء ويخرق قانون الاستحقاق عن طريق الشفاعة كخرق الله لقانون الطبيعة عن طريق المعجزات . لقد ركز العلم على ضرورة المعجزة لاثبات النبوة وثابها للأخبار التي أتت بها الرسول وذلك عن طريق أفعال خارقة للعادة في حين أن الوحي في آخر مراحله ، وهو الوحي الاسلاني ، له يقينه الداخلي ، وصدقه الذاتي ، ولا يحتاج الى برهان خارجي . فضلا عن أن المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة ربما كانت موجودة في المراحل السابقة للوحي من أجل تحرير الشعوب الانسانية من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق ، فالكهنة وحده هو القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق .

(٦٧) المقاصد من ٢١ ، اشرح المقاصد من ٢٣ ، اشرف المقاصد ص ٢١ ، التحقيق السلام ص ٢ . ويعترض صاحب المساويف على ذلك باعتراضين ١ - قد يبحث فيه عن المعلوم والحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج والدليل . وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به . ب - مثالب الاسلام هو ما هو الحق في هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتخيل العلم . المواقيت ص ٨ .

ولكن في آخر مرحلة من مراحل الوحي تتحول المعجزة الى اعجاز ، ويكون الفكر والفن ، وهما دعائتا الوحي ، المضمون والصنورة ، الموضوع والأسلوب هما موضوعا الاعجاز . فالمعرفة الانسانية مهما تقدمت فانها ستظل تجد في الوحي نظريات صادقة ، وأن الخلق الفني الانساني مهما عظم فانه سيظل يجد في أسلوب الوحي عملا فنيا باقيا على كل العصور . الوحي في آخر مراحل اعلان لاستقلال الانسان عقلا وارادة دون ما حاجة الى تدخل خارجي في عقله او في ارادته من أجل الحصول على معرفة او تحقيق فعل . مهمة الوحي وضرورته هي في اعطاء مجموعة من الافتراضات النظرية تسهل عمليات فهم الواقع بعد التحقق من صدقها بالدليل العملي أو البرهان النظري . كما انها تقصر الطريق باعطائها الأساس النظري من أجل أن يكرس الانسان كل جهده وطاقته في التحقيق . بالإضافة الى أن هذا الأساس النظري شامل وعام ومحايد ، لا يخضع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أيا كانت ، وذلك بخلاف المعرفة الانسانية التي قد يطول البحث عنها والتي قد تقع في التجزئة والحادية الطرف والتحيز والتي قد لا يتم الوصول اليها قبل نهاية حياة الانسان والتي قد تنزل وتنحصر عن الواقع ، وتظل في حدود النظرية . وقوع المعجزات الآن اما شعوذة او سحر أو خرافة أو وهم . ويمكن القضاء على كل ذلك بالنظرة العلمية للواقع ، وبتوجيه الجماعة نحو الثقافة النظرية العلمية . وقد تختلف حركاتنا الاصلاحية الحديثة عن دعوتها وذلك لاستمرار ايمانها بالمعجزات بمعانيها التقليدية كدليل على صدق النبوة ، وكخبير متواتر ، وان كانت قد حاولت أن تجعل منها باعنا على الفكر والتأمل في الطبيعة ، وكشفا عن مجاهل العلم . ويظل الخوف قائما من أن يتحول هذا البحث الى تسليم بالأمرار طالما ظل الايمان سائدا على العقل .

٤ - **الأمر العامة** : وقد يكون موضوع العلم هو الوجود بما هو موجود على قانون الاسلام وليس بحثا اليها عاما ودون الوقوع في التشخيص . والموجود هو الذي يمكن ادراكه بالأمور العامة مثل الوجود والماهية ، الجوهر والعرض ، الجوب والامكان ، العلة والمعلول ، الواحد والكثير . الخ وهي آخر ما وصل اليه علم الكلام من تطور نظري م ٧ - التراث

من أجل ادراك معنى الوجود والاستدلال به على مدلوله ، وهو أكثر الموضوعات تجريدا وصورية . لقد استطاعت هذه الأمور العامة تحويل الوحي الى علم أوليات Axiomatique أى الى مجموعة من المبادئ العقلية العامة الواضحة بذاتها ، أوليات خالصة لا يسبقها شيء كما هو واضح في نظريتي العلم والوجود (٦٨) . موضوع العلم إذن هو « المعلوم » ، ما يمكن معرفته . لذلك اشتمل المعلوم على نظرية العلم اجابة على سؤال كيف أعلم ؟ كما اشتمل على نظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا أعلم ؟ ولو أن العلم تطور ولم يتوقف من القرن الثامن حتى الآن لكانت تلك الأمور العامة قد ابتلعت الالهيات واصبح العلم صوريا خالصا . فالالهيات قد أصبحت عقليات ولم يعد باقيا الا النبوات أو السمعيات التى عادت من القرن الثامن حتى الآن وابتلعت العلم كله بما في ذلك المقدمات النظرية عن « الأمور العامة » والعقليات وريثة الالهيات .

وبالرغم من مزايا هذا الموضوع التجريدى الا أنه يعبر عن ايمان باطنى ، ويهدف الى شيء آخر اما الى حدوث العالم من أجل اثبات أن الله قديم أو لاثبات أن الوجود متميز عن الماهية في هذا العالم من أجل اثبات أن ماهية الله هو وجوده ، وأن وجوده هى ماهيته ، ولاثبات أن هذا العالم منقسم الى جواهر واعراض من أجل اثبات أن الله هو الجوهر الخالص لا أعراض فيه . ويحدث نفس الشيء بالنسبة الى الوحدة والكثرة والعلة والمعلول (٦٩) . وكلها تصدر عن احساس مرهف بالايمان معروضا عرضا عقليا صرفا . وفي هذا الاحساس قد يختلف الناس . فقد يرى البعض أن اثبات حدوث العام هو المعبر عن هذا التنزيه العقلى وقد يرى

(٦٨) وهى التى سبها الايجى « مسائله التى هى المقاصد وهى كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية أو يتوقف عليها اثبات شيء منها . وهو العلم الأعلى . فليست له مبادئ تبين في علم آخر بل مبادئه اما مبينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهى مسائل له ومبادئ لمسائل أخرى عنه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور . فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره . فهو رئيس العلوم على الاطلاق » المواقف ص ٨ .

(٦٩) ويتضح ذلك من تعريف الايجى « هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا » المواقف ص ٧ .

آخر أن قدم العالم هو الأكثر تعبيراً عن ذلك . قد يرى فريق أن عدم الربط بين العلة والمعلول ربطاً ضرورياً تعبيراً أصدق عن التصور الإيماني للعالم بينما يرى فريق آخر أن الربط الضروري بين العلة والمعلول هو أصدق تعبير عن وجود الله وحكمته . وهكذا يختلف الناس في تعبيرهم عن احساساتهم الدينية بالصور العقلية . وانما يرجع اتهام بعضهم لبعض بالخروج عن الدين في أحسن الاحوال ، ومع توافر حسن النية الى تعدد هذه الصور العقلية أو تضاريفها مع انها كلها صور ايمانية تعبر عن عواطف ايمانية بالرغم من اختلاف ظروف نشأتها (٧٠) . هذا بالإضافة الى أن هذه الأمور الصورية العامة مازالت مرتبطة بالجو العام لبيئة ثقافية معينة . هي البيئة اليونانية ومفاهيمها ، وهي بطبيعتها مثالية ، والمثالية والعواطف الدينية صنوان ، والخلاف بينهما في الدرجة وليس في النوع ، فقط في درجة التجريد .

ولما كانت هذه الصور الدينية ليست وليدة البيئة الثقافية المعاصرة فانه لزم ملؤها بمادة معاصرة حتى يمكن أن تعبر عن مضمون معاصر ، والا ظلت صورية فارغة تعبر عن الطهارة الدينية والتقوى الباطنية التقليدية . ان « الأمور العامة » اليوم ليست هي أفكار الوجود والعدم والماهية ، والجوهر والعرض ، الواحد والكثير ، العلة والمعلول ، الوجوب والامكان ، القدم والحدوث . . . الخ . فقد كانت هي المفاهيم السائدة في الثقافة القديمة بعد ترجمة الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسي من اليونان . أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتحرر والتقدم والنهضة بل والثورة والتغير الإجتماعي هي الأفكار السائدة في ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتي أصبحت جزءاً من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وأرد من الغرب . وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجاتها فان الأفكار المعاصرة تعبر أيضاً عن مقتضيات ثقافتنا الحالية وحاجات مجتمعاتنا المعاصرة (٧١) .

(٧٠) انظر مقدمتنا لكتاب « الوجود والماهية » لتوما الاكويني في « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص ٢٣٣ — ٢٣٩ .
(٧١) هذا هو موضوع الجزء الثاني « من النقل الى الابداع » ، من تمثيل اليونان الى رفض الغرب .

خامسا : منهجه :

لم يفرد القدماء قسما للحديث عن منهج العلم بل جعلوه جزءا من تعريفه وهو ايراد الأدلة اليقينية على صحة العقائد الدينية ودفع حجج الخصوم ، ورد شبه المعارضين . المنهج اذن مزدوج : الأول ايجابى وهو « اثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية » ، والثانى سلبى وهو « دفع حجج الخصوم ، ورد شبه المعارضين » (٧٢) .

١ — المنهج الايمانى : والمنهج الأول منهج ايمانى خالص يقوم على التسليم بالعقائد الدينية تسليها مسبقا عن طريق الوحي . وفى هذه الحالة تكون وظيفة العقل مجرد ايراد البراهين على صحة المسلمات المسبقة ، وهو المنهج المعروف فى العصر الوسيط الأوروبى « أو من كى أعقل » (٧٣) ، أو « الايمان باحثا عن العقل » . صحيح أن مضمون الايمان الاسلامى مختلف عن مضمون الايمان المسيحى لأنه يحتوى على صدقه من داخله فى حين يحتاج الايمان المسيحى الى صدق خارجى من الوهية أو نبوة أو معجزة أو ارادة أو الهام أو سر . وقد وضع ذلك فى المقدمات الايمانية التقليدية وتعبيرها عن الأحكام المسبقة التى يبدأ منها الأصولى المتكلم ، وهى عقائد أهل السنة التى يريد البرهنة على صحتها للآخرين وليس لنفسه . وبالتالي تكون نتائجها هى مقدماته ، ومكتشفاته هى مسلماته وكان البحث ذاته ما هو الا لملأ الفراغ بين المقدمات والنتائج . يقوم منهج علم الكلام عند القدماء اذن على البحث عن الأدلة اليقينية لاثبات صحة العقائد المسلم بها سلفا بعد الايمان بها وهو وقوع فى « الدور » بين الايمان والعقل ، أو من كى أعقل ثم أعقل كى يزداد ايمانى رسوخا ولكى اثبت للآخرين صحة ايمانى . وهى على عكس المنهج فى علوم الحكمة الذى يبحث عن بداية عقلية مطلقة دون افتراض ايمان مسبق وان خرجت صور العقل تعبيرا عن الطهارة الدينية والتقوى الباطنية . يبدأ المنهج

(٧٢) المواقف ص ٧ ، شرح المقاصد ص ١٣ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

(٧٣) انظر مقدمتنا لكتاب انسلم « الايمان الباحث عن العقل » فى نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ص ١٠٦ — ١٠٩ .

الكلامى اذن بالتسليم ثم يثنى بالبحث عن الادلة وايجاد البراهين على صدق ما سلمنا به أولا . فهو علم ايمانى خالص أكثر منه علما عقليا . وبالتالي يفتقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل اليها العقل من داخله . وهذا لا يعنى أن الايمان وظيفة له لأنه يكون أحيانا حدسا مباشرا أو تجربة صادقة أو عاطفة نبيلة أو مبدأ مثاليا ، وكلها تدخل ضمن وسائل المعرفة وشروط الإدراك . وأحيانا يقدم الايمان افتراضا نظريا لفهم الواقع ثم تكون مهمة العالم التحقق من صحة هذا الفرض بالدليل العقلى أو البرهان التحسى . وأحيانا يقدم نظرة شاملة للكون تكون مهمة العالم تحويلها الى بناء فردى ونظام اجتماعى وحركة فى التاريخ . بعد ذلك يمكن تعميم البراهين والادلة الى غيره من المعطيات الدينية خاصة اذا كان الوعى الاسلامى معطى مثاليا وليس نوعيا كما هو الحال فى المراحل السابقة للوحي التى تمسك بها الوعى الأوروبى (٧٤) .

٢ - المنهج الدفاعى : والمنهج الثانى الذى يستعمله علم الكلام هو منهج الدفاع عن العقيدة ، والذب عنها ، ضد البدع والشبه التى يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين . فهو علم دفاعى ضد هجوم المنتقدين (٧٥) .

والحقيقة أن الدفاع ليس منهجا للعلم بل هو مجرد تفريط وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر . ليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم بل تلك مهمة المحاماة . والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص فى العلم والموضوعية والتجرد والنزاهة والحياد . العلم تحليل عقلى للموضوعات أو وصف علمى للظواهر لأدراك الحقائق الصورية أو المادية أو رؤية للماهيات فى التجارب الحسية وليس تعصبا أو هوى ، دفاعا عنها وهدما لنقيضها . الدفاع شئ

(٧٤) المقاصد ص ٧ - ، شرح المقاصد ص ٢٠ - ٢١ ، ص ٢٨ ، اشرف المقاصد ص ١٧ وانظر أيضا « حكمة الاشراق والفيثومينولوجيا » فى دراسات اسلامية .

(٧٥) شرح المقاصد ١٣ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

والتأسيس النظرى شئ آخر . الدفاع همه بحض حجج الخصم واستخدام العقل لذلك صوابا أو خطأ . أما التأسيس فمهمته معرفة البناء النظرى للعلم . الدفاع والهجوم كلاهما معارك فى الهواء ، وتحويل للنضال الحقيقى من الواقع الى الفكر خاصة اذا كانت موضوعات الجدل لا تؤثر فى مجريات الأحداث المباشرة مثل خلق القرآن ، ووجود الملائكة ، وعذاب القبر ، والميزان ، والصراط ، والحوض . الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه ، وهجوم الخصوم يدل على قوة المعارض . وفى النهاية يرجع الفضل الى الخصم فى التحدى والمعارضة واجبار المتكلم على التفكير والاستدلال . فالخصم ليس شرا بل هو الباعث والدافع والمحرك والمنشط لذهن الأصولى المتكلم . وبالتالي يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته وليس المدافع عن العلم بأجوبته .

ولا يكون الدفاع عن الدين فحسب بل عن تفسير معين للدين ، ولا عن العقائد الاسلامية بل عن تصور معين لها ، وهو تصور مذهبى لفرقة خاصة هى فى الغالب فرقة أهل السنة التى أصبحت ، بعد الصراع على السلطة وحسم الصراع لصالحها ، الممثلة للعقائد الرسمية للدولة ، ضد تراث المعارضة السرية مثل عقائد الشيعة أو المعارضة العلنية من الخارج مثل نظريات الخوارج أو المعارضة العنية من الداخل مثل أصول المعتزلة . فالدفاع عن المذاهب الكلامية وعقائدها أكثر من الدفاع عن الدين نفسه . وكانت الغاية من تأليف كتب العقائد الدفاع عن عقيدة أهل السنة حتى فى علم الكلام المتأخر الذى يظهر فيه العلم مستقلا عن عقائد فرقة بعينها بادئا بنظرية العلم ومثليا بنظرية الوجود ، وتحويل عقائد انفرق الى مجرد تذييل للامامة فى نهاية العلم (٧٦) . لا عجب اذن أن تكون المصنفات الكلامية فى معظمها « سنية أشعرية » الا فيما ندر دفاعا عن فرقة بعينها هى الفرقة الناجية ! الدفاع عن العقائد اذن هو فى الحقيقة دفاع عن المذهبية ، ودفاع عن الفرق الدينية عن الموضع من السلطة ، سلطة

(٧٦) انظر الفصلين الثالث « نظرية العلم » والرابع « نظرية الوجود » . انظر أيضا الخاتمة : « من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية » .

الحكم أو سلطة المعارضة . والمذهبية والتحزب كلاهما وتبوع في التعصب ، والانغلاق ، وضيق الأفق ، والتضحية بمصالح الناس من أجل وهم انفعالي أو مصلحة خاصة . لا يعنى ذلك التخلي عن الممارك الفكرية ، فهي ضرورية للتصديق والبرهان ، وللحوار بين الفرق لتوعية الجماهير وخلق جو ثقافي عام قادر على تحريك العقول ، وتنشيط الأذهان ، دون الانتساب المسبق إلى مذهب معين حتى يتم استبعاد « الدجماطيقية » وبيد التنوير ، وتثار التساؤلات ، وتطرح البدائل ، ويعاد الاختيار ، دون الولاء لفرقة بعينها حتى يتم جمع شمل الأمة في إطار الوحدة الوطنية دون صراع على السلطة ، اعدادا للأمة لمرحلة قادمة تعود إليها وحدتها المفقودة منذ الفتنة الأولى (٧٧) .

وغالبا ما يكون الدفاع دفاعا عن النفس وليس دفاعا عن الفكرة ، ويكون الهجوم هجوما على الآخر وليس هجوما على الفكرة . وبالتالي يقضى على استقلالية الفكر وشموليته ويتحول الى فكر متجسد في أفراد وأشخاص . وتتحول الحجة من حجة ضد الفكرة الى حجة ضد الشخص Argumentum ad Hominem وهو الشائع في حياتنا الثقافية

المعاصرة . ولما كان كل فرد يمثل مصلحة خاصة أو مصلحة جماعة تحول علم الكلام الى علم يكشف عن تضارب المصالح والأهواء ، ويعبر عن القوى الاجتماعية . انقلب العلم الى تجريع . وقد يكون ذلك أحد أسباب تسمية علم الكلام من « الكلم » أى « الجرح » أى التأثير القوى الذى يصل الى حد الجرح . لذلك انشئ علم مستقل هو علم آداب النظر والجدل للتقليل من آثار الجروح والتخفيف من المثالب والطعان على أصحاب الراى والنظر (٧٨) .

فاذا كان القدماء قد وجهوا كل همهم للدفاع عن العقائد القديمة فاننا

(٧٧) الانصاف ص ١٣ ، المقاصد ص ٧ — ١١ ، أصول الدين ص ٢ ، انظر أيضا « التراث والتجديد » ، اعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ .

(٧٨) حاشية الاتحاف ص ٢٧ ، العقائد النسفية ص ١١ ، المعالم ص ٣ .

نوجه جهدها لاعادة بنائها لأنها مازالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجّهات لسلوكنا المعاصر . وقد يكون بعضها سببا من أسباب الاحتلال والتخلف ، وهما أزمتا العصر ، ومعوفا لجهودنا من أجل التحرر والتنمية . وقد يكون بعضها مانعا من الاحتلال والتخلف ، ودافعا للتحرر والتنمية ولكن ظل طاقة مختزنة تتجاهلها القوى العلمانية وتحجرها القوى السلفية . اذا كان القدماء قد دافعوا عن العقائد طبقا لحاجات عصرهم فاننا نحلل الأفكار لمعرفة آثارها النفسية والاجتماعية ، وقدرتها على تحريك الجماهير طبقا لمقتضيات عصرنا . كما نحلل الواقع المعاصر ونصف مكوناته الذهنية والنفسية لمعرفة حاجاته . فالدفاع عن العقيدة عند القدماء يصبح هنا تحليلا للأفكار ووصفا للواقع وتنمية للمجتمع ، وتغييرا للأوضاع الاجتماعية ، ودفعاً لحركة التاريخ الى مرحلة تالية أكثر تقدماً . العقيدة باعث على السلوك ، وليست حقيقة مستقلة قائمة بذاتها إلا من قدرتها على التغيير ، وتصور بناء يجد فيه الواقع ذاته بصورة أفضل وأشمل وأكثر . العقائد في المجتمعات النامية — وذلك لأنها مجتمعات تراثية — طريق للتغير الاجتماعي ووسيلة لتحقيق الأهداف القومية (٧٩) .

٣ — هل الجدل علم ؟ والجدل ليس علما بل هو أقرب الى الفن منه الى العلم . اذ يقوم على المهارة في افحام الخصوم ، ولا يعتمد الا على الجهد الفردي الخالص . هو فن يعتمد على الكلام كما تعتمد الفلسفة على المنطق . فالكلام آلة للعقائد كما أن المنطق آلة للعلوم . ومن هنا أتت تسمية علم الكلام « فن الجدل والمهارات » (٨٠) . والغاية من الجدل افحام الخصم وليس الوصول الى اليقين الذي يتجاوز الخصمين معا . غايته نفعية خالصة وليست نظرية في حين أن العلم هو العلم

(٧٩) انظر « التراث والنهضة الحضارية » ، « التراث والتغير الاجتماعي » ، « التراث والعمل السياسي » ، « التخطيط المستقبلي للفكر الاسلامي » في دراسات فلسفية ، الانتاج المصري ، القاهرة ١٩٧٨ .

(٨٠) المواقف ص ٧ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، اشرف المقاصد ص ٣ ، شرح التفتازاني ص ١١ ، حاشية الاتحاد ص ٢٧ ، التحقيق التام ص ٢ — ٣ .

النظري . غايته اقناع الآخرين ليس بالضرورة عن طريق البرهان بل يمكن أن يتم ذلك عن طريق الإيهام وأساليب الإيحاء وشتى وسائل الاقناع .
الجدل مثل الخطابة ، كلاهما فن يهدف الى التأثير على النفوس ، الاول بحضور الخصم المجادل والثاني بحضور جماهير الناس (٨١) . ولما كانت الغاية من الجدل ليس الوصول الى الحق بل افحام الخصم والانتصار عليه ولو كان على حق استعملت كل أساليب الاقناع للانتصار عليه ولو كانت تقوم على الباطل . فالغاية تبرر الوسيلة . وبالتالي يصبح الجدل كل المنطق وتمحي التفرقة بين منطق الاقناع (الجدل) ومنطق البرهان (القياس) . ويتحول المنطق من علم معيارى الى علم نفعى . كما يتم الجدل على مستوى انفعالى خالص ، ولا يستخدم العقل الا للعثور على حجج لتأييد الانفعالات السابق . والحقيقة أن العلم لا يكون علماً الا اذا تحول الى نظرية ، وقام على اسس عقلية خالصة . والجدل هنا ليس هو جدل الأفكار أو جدل التصورات أو جدل التاريخ بل هو مجرد الحوار بين متخاصمين . قد يفيد في المعارك الفكرية ، في الحوار المعقود بين وجهات نظر مختلفة ولكنه لا يمكن أن يكون أساساً لعلم ، بل يكون نوعاً من توحيد الجهود النظرية للوصول الى الحد الأدنى من الاتفاق الفكرى . ليست الغاية أن يقنع أحد المتحاورين بوجهة النظر الأخرى والتسليم بها بل إيجاد أوجه الاتفاق كأساس لوحدة فترية وأوجه الاختلاف وجعلها أقل قدر ممكن تشير الى الأطر النظرية العامة التى لا أثر لها في المواقف العملية . ولكن دون ذلك لا يؤدي الجدل فى النهاية الى أية نتيجة إذ لا يهزم أحد ، ولا ينتصر أحد ، ولا يبقى إلا التعاند والخصام . فالغاية مجرد اظهار قدرة المجادل وضعف غريمه طلباً للمدح والثناء اما من العامة أو من السلطان (٨٢) .

(٨١) « وكان السلف يناظرونهم عليها (الصفات) لا على قانون كلامى بل على قول اقناعى » المجلد ١ ص ٤٤ . « لا يكون غرضه (المتكلم) اظهار الحق » شرح الفقه ص ٤ ، أنظر أيضا « التراث والتجديد » ، النزعة الخطابية ص ١٠٨ — ١٢٣ .

(٨٢) « وأكثر الجهالات انما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق ، اظهروا الحق فى معرض التحدى والادلاء .

كما يؤدي الجدل الى النزاع في الحق ، والحق النظرى لا نزاع فيه . ويؤدى الى تغلب وجهات نظر فردية تعبر عن قصر نظر أو هوى أو مصلحة على الحق الواحد المجرد الشامل . وبكثرة الجدل تتعدد الحقائق وحدتها كمبدأ مسبق ، كبدئية ومسلمة ، ويكون كل شئ فيه قولان كما هو الحال في الفقه وكما نسخر في حياتنا (٨٣) . لا يدافع عن الحق بالجدل . فالحق لا يدافع عنه بل يعرض ويحلل عقلا وواقعا ببيان أسسه العقلية والواقعية . الحق فكرة بديهية أو تجربة انسانية أو مشاهدة حسية لا خلاف عليها . وكثيرا ما يتحول الجدل الى مهارات خالصة ، أو اشارة الى الأشياء ، ويصبح الحوار بين صم ، لا يسمع أحدهما ما يقول الآخر . المتكلمون يتكلمون ، ويفهم الواحد نصف ما يقوله الآخر فهمها خاطئا . يسقط ما لا يريد ، ويزيد على ما يريد ، ويحور ما يفهم حتى يتفق مع مقالته ، فلا يفهم الا ما يريد ، ولا يدرك الا ما يفهمه في الرد على الخصوم . وكثيرا ما يأتى الرد قبل الفهم ، وبالتالي ينتهى الجدل الى حوار بين الذات ونفسها وكأنه حديث النفس بصوت عال لا يسمعه الا صاحبه أو كمن يصدر أصواتا ولا يلقى الا صداها . وإذا كان

ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ، ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وعسر على العلماء المتطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له . فليحترز المتدين من جهده ، وليترك الحقد والضعفينة ، وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة . وليستغن بالرفق واللفظ في ارشاد من ضل من هذه الأمة . وليتحفظ من الذكر الذي يحرك داعية الضلال . وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهدته اعانته في القيامة » الاقتصاد ص ٩ .

(٨٣) كان أبو حنيفة يكره الجدل على سبيل الحق وكان يقول « المنازعة في الدين بدعة » شرح الفقه ص ٤ ، « وهو أكثر العلوم خلافا » شرح التفتازانى ص ١١ ، ويقال انه سمي علم الكلام لكثرة كلام الخصوم فيه ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ .

الجدل يهدف الى افحام الخصم والقضاء على البدع فانه يؤدى الى عكس ما قصد اليه . فالرد على البدع نشر لها ، وتعريف بها . بعدها تقوى البدعة ، ويتجسس الناس لها (٨٤) . لذلك كان المتوقف عن الحكم أولا ثم عدم الدخول فى علم الكلام ثانيا وسيلة للقضاء على البدعة .

وقد أدرك القدماء أن الجدل يقول على مسلمة خاطئة . إذ يدافع الجدلى عن معتقداته على أنها مسلمة دون أن يبحثها سلفا ، ويثبت صحتها . الجدل بهذا المعنى تعصب وهوى . بل لا ضرر أن يتسلم الجدلى بمقدمات الخصم حتى ولو كانت خاطئة مادام الغرض من ذلك هو الاحتكام أو على معاندة الخصم وذلك بانكار ما للخصم من مسلمة حتى ولو كانت سليمة . فكما أن الجدل تثبت بالباطل قد يكون أيضا إنكارا للحق . لذلك وصف الفرق الكلامية المختلفة بأنها « أهل الأهواء » وتاريخ انفرق بأنه تاريخ « الهوى » ، والهوى يقود الى الضلالة (٨٥) . وثبت تحتوى بعض المقدمات الايمانية أحيانا على بيان المناهج الجدلية التي يستعملها المتكلم فى عرض موضوعاته وإثباتها والبرهنة عليها . وهى مناهج تجمع بين المنطق والأصول والجدل وأهمها :

(١) السبر والتقسيم . وهو حصر الأمور فى قسمين ، وعندما ينطلى أحدهما يلزم ثبوت الآخر . وهو مستعمل أحيانا فى مناهج البحث من العلة فى علم أصول الفقه (٨٦) . وهو منهج ظنى خالص ، ولا يوصل الى

(٨٤) هجر أحمد بن حنبل الحارث بن أسد المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال : « أبيت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ؟ ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى الشبهة فيدعوهم ذلك الى الراى والبحث والفتنة » شرح الفقه ص ٥ .

(٨٥) يجعل الغزالي معتقدات الخصم جزءا من مدارك العلوم لمنع الحسيات والعقل والتواتر والقياس والسمعية فيقول « أن يكون الأصل ومبلماته . فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باتخاذ آياه أصلا فى قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وأما مسلمة المذهب فلا تنفع الناظر ، وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب » الاقتصاد ص ١٤ — ١٥ .

(٨٦) الاقتصاد ص ١١ .

اليقين لأسباب عديدة منها . أولا ، ما الضامن على ان الحصر تام وليس ناقصا ؟ ما السبب في أن الأمور تنحصر في قسمين اثنين وليس في ثلاثة أو في أربعة ؟ ان القسمة الثنائية ما هي الا تعبير عن عاطفة دينية في الحق والباطل ، والخطأ والصواب ، ثم يأخذ المتكلم جانب الصواب ويضع الخصم في جانب الخطأ . واذا كانت القسمة مستفادة من علم آخر فما صحة هذا العلم ؟ وما هي هذه المقدمات ؟ المقدمات اذن ما هي الا افتراضات مسبقة لم يبرهن عليها بل يتم التسليم بها . ثانيا ، لابد من ترتيب المقدمات على شرط مخصوص وان يندرج الفرع تحت الأصل استيفاء لشرط الاستفراق . فان لم يكن الفرع مستغرقا في الأصل استحالت النتيجة . وفي حالة وجود نتيجة فانها تكون متضمنة من قبل في المقدمات ، ويصبح الاستدلال عقيما . ثالثا ، ما الدليل على بطلان دعوى الخصم ، يحتاج المتكلم اذن الى منهج آخر لاثبات بطلان هذه الدعوى . لماذا يثبت مقدما دعوى الخصم باطلة ، ودعوى المتكلم صحيحة ؟ قد تكون دعوى المتكلم باطلة ودعوى الخصم صحيحة خاصة وان علم الكلام ما هو الا محاولات للعثور على اسس عقلية للعقائد ، وهي كلها محاولات اجتهدانية تخطيء وتصيب . وماذا يحدث لو كانت دعوى الخصم باطلة من وجه وحق من وجه آخر ؟ وما السبب في تصنيف الدعاوى بين الكل او لا شيء . وكيف يعتمد المتكلم على دعوى الخصم وقد تكون باطلة ولا سبيل الى التحقق من صحتها ؟ رابعا ، ان بطلان دعوى الخصم لا يستلزم بالضرورة صدق دعوى المتكلم لأن هذا اثبات الشيء عن طريق نفي الدعوى المضادة . والاثبات عن طريق النفي لا يثبت الا نفي الضد ولكن لا يثبت الشيء المراد اثباته . لذلك كان « اللاهوت السلبي » La Théologie Negative عن طريق نفي الضد هو السائد على « اللاهوت الايجابي » La Théologie Positive خامسا ، اذا كان لابد أن يقوم الخصم بالتسليم بالفرع حتى يثبت الأصل فما العمل اذا لم يسلم الخصم ؟ السبب والتقسيم اذن منهج جدلي لا يثبت يقينيا ولا يمكن أن يكون منهجا للعلم .

ب — ترتيب أصليين تلزم عنهما نتيجة ، فاذا سلم الخصم بالمقدمتين

سلم بالنتيجة (٨٧) . وهذا المنهج أيضا لا يثبت شيئا لأسباب عديدة منها . أولا ، ما الدليل على صحة المقدمتين ؟ هنا تبدو مقدمات علم الكلام وكأنها أحكام مسبقة أو بديهيات . فإذا كانت أحكاما مسبقة فانه يمكن للخصم رفضها بسهولة . ومادام علم الكلام يقول على أحكام مسبقة فانه لا يكون علما . وان كانت بديهيات ، فالبديهيات ليس لها خصوم . ثانيا ، ان النتيجة الثالثة التى تلزم من المقدمتين ان سلم بها الخصم لاتكون نتيجة لأنها متضمنة فى احدى المقدمتين أو فى كليتهما . ومن ثم لا يكون علم الكلام علما منتجا لأنه مبنى على قياسات غير منتجة ، ويكون علما عقيما قائما على قياسات عقيمة . وان رفضها الخصم لذلك يدل على أن القياس كله لا يؤدي الى الاقتناع . ثالثا ، يستطيع الخصم أن يتبع نفس المنهج كما يستطيع أى مجادل اتباعه اذ يعرض الخصم مقدمتين اذا سلم بهما المتكلم لزمتهما نتيجة معارضة له . فهو سلاح ذو حدين يمكن استعماله فى الحق والباطل معا .

ج — اثبات استحالة دعوى الخصم لأنها تفضى الى المحال ، وبالتالي تثبت دعوى المتكلم (٨٨) . وهذا المنهج لا يؤدي الى شيء لأنه أولا قائم على منهج آخر يثبت به استحالة دعوى الخصم ، وثانيا لأن الخصم يستطيع ان يطبق نفس المنهج باثبات استحالة دعوى المتكلم ، ومن ثم تثبت دعواه ، وتكون النتيجة اثبات دعويين متناقضتين كلتاها صهيحة جدلا . ثالثا ان اثبات استحالة دعوى لا تثبت امكان دعوى أخرى لأن الاثبات بنفى العكس ليس اثباتا بالدليل بل بوجود الدليل على نفي الضد وليس بوجود دليل على الاثبات .

ومن الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصة الجدلية منها ، ويكون ذلك اقرب الى منطق الكلام منه الى علم الكلام (٨٩) . وقد استطاع علماء الكلام تأسيس منطق جدلى للدفاع عن النفس وتنفيذ

(٨٧) الاقتصاد ص ١١ .

(٨٨) الاقتصاد ص ١١ .

(٨٩) يتضح ذلك فى رد الخياط على ابن الرواندى فى « الانتصار » .

حجج الخصوم حتى أصبح علم الكلام كله علما للجدل . فان لم يبق شيء كسادة للعلم فعلى الأقل فان صورة العلم وهو منطق الجدل باقية . لم يترك علماء الكلام رسائل في الجدل مستقلة عن المادة الكلامية كما أنهم لم يضعوا قواعد للجدل يمكن تطبيقها . ومع ذلك نجد منطق الجدل متناثرا داخل المادة الكلامية يمكن استخلاصه وتصنيفه وتبويبه كنوع من تحليل « المقال » الكلامي ابتداء من « قواعد » الخطاب . ويمكن تصنيف أبواب هذا المنطق في أقسام رئيسية ثلاثة (٩٠) .

أ — مناهج النقل أو طرق الرواية ، ومهمتها نقد النصوص المنقولة ، وتحديد مدى صحتها ، ونسبة يقينها خاصة فيما يتعلق بالحديث ويشمل : نقد الرواية وصحة نسبتها الى المتكلم ، مواجهة نص بنص آخر مساو له أو أقوى منه ، مقابلة الإجماع على نص بإجماع آخر مساو له أو أقوى منه ، الاتفاق مع التصور الديني العام دون اللجوء الى نص معين ، تحريف نقل رواية المتكلم عن قصد من أجل الكذب المتعمد والتشويه لها بالنقص أو الزيادة أو التحريف بنقل الألفاظ وتبديلها لاسناد المعنى .

ب — فهم الروايات وتأويل النصوص ، فلا يوجد خبر خالص إلا بفهم وتأويل . وبالتالي يمكن تصحيح خطأ فهم الخصم واعطاء الفهم الصحيح ، التفرقة بين الجزء والكل وأن ما يقال على الجزء لا يقال على الكل ، وما يقال على الكل لا يقال على الجزء ، تحديد مستوى التحليل هل هو الهيات أم طبيعيات أم إنسانيات ، التفرقة بين مفهومين ثم الخلط بينهما مثل الاضطراب والطبيعة فكون الأشياء تسير وفقا لطبيعتها لا تعنى أن « المؤله » مضطر لمسايرتها ، تحويل الموقف الشخصي الى موقف عام للمذهب ، اثبات الفكرة والدفاع عنها ، والابقاء على تعارض وجهات النظر .

ج — تفنيد مواقف الخصم ابتداء من تحليل شعوره ، وأرجاع

(٩٠) تم تصنيف منطق الجدل في هذه الأقسام الثلاثة طبقا لأنسواع الشعور الثلاثة : التاريخي واللغوي والعملي التي عرضنا لها في رسالتنا
Les methodes d'Exégèse

موضوعية الفكرة الى ذاتية القائل بها ، واعلان ان هذه الفكرة المنقودة قد تاب عنها صاحبها وانها لا تمثل مذهبه ومن ثم ادخال بعد التطور الفكرى للمتكم ، وضرورة نسبة أقواله اليه طبقا لمراحل تطوره الفكرى ، دفع النقد بأنه تشنيع وليس نقدا علميا أى تحويل موضوعية النقد الى ذاتية الناقد ، ايقاع الخصم فيما ينقده ، وباختصار تحويل عقائد المتكلم الى سلوك شخصى وبناء للشعور وادخالها فى دائرة البواعث والدوافع والمقاصد والأهداف .

والجدل لا يكون منهجا لعلم يثبني بل لعلم ظنى محض لأنه لا يوصل الا للظن . فالجدل طريق ظنى لا يوصل الى اليقين . لذلك وضعه المناطقة مع السفسطة والخطابة والشعر منطقا للظن ، وأخرجوه من منطق اليقين . لم يستطع علم الكلام أن يكون علما « منحنى عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام » ، بل كان كل ما انتهى اليه من قبيل الظن ، والظن لا يغنى من الحق شيئا . والعلم لا يكون علما الا اذا كان علما يثبني موصلا الى اليقين على الأقل من ناحية المنهج وليس من ناحية النتائج . وبهذا المعنى تكون علوم التصوف اكثر استحقاقا لتسميتها بالعلم لأنها — على حد قول الصوفية — تؤدي الى اليقين وان كان يقينا ذوقيا يقوم على الكشف الخالص . ومع ذلك ، يرى القدماء أن مهمة علم الكلام هو تحويل الايمان الى يقين ، والاستدلال عليها من الأدلة اليقينية من أجل التصديق . بل ان علم الكلام سمي كذلك لأنه هو « الكلام » دون سائر فنون الكلام لأنه هو الكلام الأقوى والأيقن ودونه الأضعف والأظن (٩١) ! ولا يوجد الظن — عند القدماء — الا فى العمليات أى الفقه أما النظر فليس فيه الا اليقين . والحقيقة أن العمل هو الأولى باليقين من النظر ، وأن النظر أولى بالظن من العمل فالأطر النظرية لا يمكن الاتفاق عليها بين الناس فى حين أن الاتفاق على برنامج عمل موحد ممكن . والأمثل بطبيعة الحال هو اليقين فى النظر وفى العمل على السواء فغياب اليقين من العمل ، ان حدث ، يكون أيضا نقصا فى النظر نفسه لأن النظر اليقيني يؤدي بالضرورة الى عمل يقينى . يحدث الظن فى العمل نتيجة لارتباط العمل

بوقف معين في زمان ومكان محددين ومن ثم وجب التفسير والاجتهاد ،
 ووجب التعيين والتخصص ، وهذا طبيعي ، ولا يخرج على اليقين ، ولكنه
 يقين التاريخ والممارسة وليس يقين النظر . وفي النهاية اذا كان الجدل
 يؤدي الى الظن ويتأسس السلوك على الظن فان الجدل يؤدي الى
 السلوك الظني ويمحي اليقين في الأخلاق (٩٢) . واذا كانت الغاية من علم
 الكلام تأسيس العقائد على يقين فانه قد قام بعكس غرضه وأسسها
 على ظن خالص . بل ان البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي
 تتحول الى يقين بالعجز عن الرد عليها أو بالرد عليها ظنا . وبالتالي يؤدي
 علم الكلام عن طريق الجدل الى عكس ما يرمى اليه ، يؤدي الى تحويل
 عقائده الى ظن وعقائد الخصم الى يقين (٩٣) . واذا كانت الغاية
 تأسيس الايمان على يقين فان علم الكلام قد انتهى الى تأسيسه لا على
 الظن فقط بل على التقليد أيضا ، تقليد أهل السنة والدفاع عن عقائدهم
 مع ان التقليد مرغوض في نظرية العلم التي وضعها علم أصول السدين
 ذاته (٩٤) . وبالإضافة الى الظن والتقليد أدى علم الكلام الى الشك
 والتردد والى التعصب والجزم وهما طرفا نقيض . فالشك والتردد مضيعة
 لليقين النظري ، والتعصب والجزم مضيعة للعقل والبرهان ، وكان البحث
 عن اليقين قد انتهى الى مضادات اليقين : الظن ، والتقليد ، والشك ،

(٩٢) « وفي منازعتهم ومجادلتهم ولو كان على الحق لانجراره غالبا
 الى مخاصمتهم المؤدية الى الأخلاق الفاسدة والأحوال الكاسدة » شرح
 الفقه ص ٤ ، وهناك قصص أخرى في ذم الجدل في المواقف ص ٣١ ،
 انظر أيضا مقدمة السيوطي في « صون المنطق والكلام عن من المنطق
 والكلام » وكذلك الغزالي في « الجامع العوام عن علم الكلام » .

(٩٣) « فلما مضته فائز الشبهات ، وتحريك العقائد ، وأزالتهما
 عن الجزم والتصميم . وذلك مما يحصل بالابتداء ورجوعه بالدليل
 المشكوك فيه . وتختلف فيه الأشخاص . فهذا ضرورة في اعتقاد الحق .
 وله ضرر في تأكيد اعتقاد المبتدعة وثبوتها في صدورهم بحيث تنبعث
 دواعيهم ، ويشتد حرصهم على الإصرار عليه . ولكن هذا الضرر بواسطة
 التعصب الذي يثور في الجدل » شرح الفقه ص ٤ ، « ومنه انه يؤدي الى
 الشك والى التردد فيصير زنديقا بعد أن كان صديقا » شرح الفقه
 ص ٥ .

(٩٤) المواقف ص ٨ ، رسالة التوحيد ص ٢٣ .

والتعصب . وإذا كانت الغاية من علم الكلام اعطاء الاسس النظرية للعقائد فإنه لم يعطنا أساسا نظريا واحدا متفقا عليه حتى يمكن إقامة السلوك عليه . وكيف تكون الأسس اليقينية متضاربة ، ومختلفة عليها ، وتحتوي على الأساس وضده ؟ وكيف يحدث الخطأ في اليقين ، ومنها الأساس ، والعمل كله قائم عليه ، والقائم على الخطأ خطأ (٩٥) .

بالرغم من اتفاق القدماء على أن علم الكلام علم بمقاييس عصرهم وطبقا لظروفهم وحاجاته إلا أنه في الحقيقة ليس علما بمقاييس عصرنا ولا طبقا لظروفه وحاجاته . فكل عمل للعقل في النص لديهم كان علما . وكل عرض للوحى عرضا كان علما حتى اتسع نطاق العلم ، وشمل كل جهد عقلى في النص . في حين أن العلم لدينا وصف للظواهر ، وتحليل للتجارب ، وإن النص بالنسبة لنا هو أحد مصادر المعرفة أما العلم فإنه علم بالواقع بعد عمل العقل والحس فيه . النص هو وسيلة للعلم وليس موضوعا للعلم ، إلا في نظرية التفسير (٩٦) . أن العلم لا يكون علما إلا إذا كان له على الأقل موضوع ومنهج ، وعلم الكلام على هذا النحو الذى وصفنا لا موضوع ولا منهج له .

سادس : مرتبته :

١ - من حيث الموضوع : يضع القدماء علم الكلام في أعلى الدرجات . فهو أشرف العلوم من حيث الموضوع والمنهج والفائدة والغاية (٩٧) . هو أشرف العلوم من حيث الموضوع لأنه يتناول أشرف الموضوعات وهو « ذات الله وصفاته وأفعاله » (٩٨) . والحقيقة أنه ليس هناك علم

(٩٥) المواقف ص ٨ ، الفقه الأكبر ص ٤ ، ص ٧ ، ص ٩ - ١٠ .
(٩٦) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » عن « نظرية التفسير » وقد كان موضوع رسائلنا الثلاث Les Méthodes d'Exégèse L'Exégèse de la Phénoménologie. La Phénoménologie L'Exégèse انظر « التراث والتجديد » ص ٢١٣ - ٢١٦ .

(٩٧) المقاصد ص ١٧ ، شرح التفتازانى ص ١٤ ، المواقف ص ٨ ، وسيلة العبيد ص ٣ - ٤ .

(٩٨) غاية المرام ص ٤ ، المواقف ص ٤ ، أشرف المقاصد ص ٣ ، الخلاصة ص ٢ ، اتحاف المرید ص ٢٨ ، تحفة المرید ص ١٢ ، القول المفيد ص ٤ ، الحصون الحميدية ص ٥ .

« أشرف » من علم آخر . فالعلوم كلها على مستوى واحد لأن الموضوعات كلها على مستوى واحد لاتفاضل بينها في الشرف أو القيمة . علم النبات ليس أشرف من علم الحشرات ، وعلم الحيوان ليس أشرف من علم النبات ، والعلوم الانسانية ليست أشرف من العلوم الطبيعية ، والعلوم الالهية ليست أفضل من العلوم الانسانية . وتعتبر الفاظ « أشرف » و « أفضل » عن أحكام قيمة وليس عن أحكام واقع ، كما تعبر عن اسقاط من الانسان على الواقع وليس عن الواقع ذاته . ان موضوعات الطبيعة لا تتفاوت فيها بينها شرفا وكهالا بل يقع التفاوت في اعمال الانسان (٩٩) . وإذا كان لموضوع الذات شرف فهو أنه أول حقيقة يقينية يبدأ منها الانسان وهى ذاته وصفاته وفى مقدمتها الفكر ، فهى ذات مفكرة ، وأفعالها وأولها التغيير والتطوير فهى ذات فاعلة ، أى ان الحقيقة اليقينية الأولى التى يضعها العلم ويبدأ منها هى ان الانسان نظر وعمل ، وأن الذات فكر وسلوك . وشرف الذات ناتج عن كونها خالصة متعالية مفارقة تشير الى مستوى لا مادي مثل المعيار فى المنطق . الخالص أساس الشائب ، والصورى مقياس المادى . ومن ثم كان علم أصول الدين علما معياريا ، نظريا صوريا خالصا ، على أساسه يمكن إقامة علوم الطبيعة وعلوم الانسان . يتميز الموضوع اذن بكل خصائص العلم المجرى مثل الشمول والعلو ، موضوع العلم هو الشامل لا المتعين ، والعام لا الخاص ، والمتعالى لا الطبيعى الذى لا يفارق مادته . شرف الموضوع فى أنه المبدأ العام الذى ينتسب اليه الانسان نظرا وعملا ، وهو ذاته التى تصل الى حد الاطلاق عند تحقيق رسالتها ، وحين تمتد وتنتشر وتحتوى العالم داخلها فتتحول الى مطلق .

ويضع علم الكلام ذات الرسول مع ذات الله ، كلاهما موضوعان شريهان . وبالرغم مما فى هذا الوضع من نقص فى التنزيه للذات الالهية

(٩٩) ويشير الى ذلك القرآن بقوله « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) بالرغم مما قد يوحى به المعنى أن التفاوت هنا هو الاختلال فى النسب والمقادير والموازن وهو المعنى التقليدى والموجود فى آية « انا كل شئ خلقناه بقدر » (٥٤ : ٤٩) .

ومساواتها على نفس درجة الشرف لذات النبي فان الذات الانسانية لا تتفاضل ايضا فيما بينها . فلا توجد ذات انسانية أشرف من ذات انسانية أخرى حتى لو كانت ذات النبي . الكل بشر ، يمثل نفس الأساس النظرى ، ويحققه بنفس أنماط السلوك . وليس للنبي وظيفة رائدة على وظائف سائر البشر الا التبليغ الذى يمكن أن يقوم به أى انسان . أما صلة النبي كبلّغ بمصدر الرسالة فهو خارج نطاق العلم وأدخل فى نظرية النبوة والاتصال فى علوم الحكمة .

وأذا نظرنا الى نتائج العلم التى انتهت اليها فى أشرف الموضوعات ، وهى الذات الالهية والذات النبوية لوجدنا أنها لا تليق بها . فقد حدث تأليه للأشخاص عند غلاة الشيعة كما ظهر تجسيم للذات فى عموم الشيعة . كما حدث تشبيهه عند أهل السنة ، ولم يظهر التنزيه الا عند المعتزلة . وبالرغم من أن هذا التنزيه أيضا هو تجريد انسانى عال ، وإطلاق للصفات الانسانية الى اقصى حد الا أنهم لم يقدر لرائهم الاستمرار والبقاء بعد انتصار « الأشعرية » كمقيدة رسمية للدولة . حتى هذا التنزيه الاعتزالى قائم على قدر من التشخيص للذات الالهية وتصورها على أنها ذات انسانية لها صفات وأفعال . فما أملنا فيه ، ورغبنا فى تحقيقه ولم نستطع جعلناه صفات ايجابية للذات الالهية ، وما تصورنا أنه نقص وعيب فمينا نفينا عن الذات الالهية . وما عجزنا عن التعبير عنه فسناه على أنفسنا (١٠٠) . ومن ثم انتهى الحديث عن أشرف الموضوعات الى حديث الانسان عن نفسه ورجعنا الى الموضوع الطبيعى .

وبالإضافة الى هذا الانتقاص من شأن أشرف الموضوعات بتأليه الأشخاص وتأليه الطبيعة ، والتجسيم والتشبيه والتشخيص ، وهى كلها أخطاء فى تصور الالهية يتدخل أشرف الموضوعات فى الحياة الانسانية

(١٠٠) أنظر الباب الثانى « الانسان الكامل » الفصلين الخامس « الوعى الخالص » ، والسادس « الوعى المتعين » .

ليقتضى على كيانها واستقلالها . ففى أفعال الإنسان أدى تصور أشرف الموضوعات الى القول بالجبر أو بالكسب الذى لا يختلف كثيرا عن الجبر ، ووضعت الحرية الإنسانية موضع الشك . كما أدى فى تصور العقل الى انكار استقلاله وقدرته على فهم الظواهر ، وجعله تابعا مبررا لا بادئا ونافدا . أدى أشرف الموضوعات الى اثبات أولوية النقل ، كلام الله ، على العقل وهو كلام الإنسان وفهمه وإدراكه . كما كان من الضرورى جعل أشرف الموضوعات مسؤولا عن الخير والشر معا فى العالم ، ونيسبت مسؤولية الأوضاع الاجتماعية وممارسة الأفراد لحياتهم . وفى الطبيعة كان من الضرورى السماح لأشرف الموضوعات بالتدخل بإرادته المشخصة فى سير قوانين الطبيعة وانكار ثبوتها وإطرادها مما يفسح المجال للأسطورة والخرافة . وفى عمل الإنسان كان من الطبيعى لأشرف الموضوعات أن يرمى الإنسان برحمته ويرجى عمله عن إيمانه ، وأن يعنو ، وأن يغفر ، وأن يتوب على الناس معطيا الأولوية للإيمان على العمل . ومن ثم خرج الفعل من الإيمان ، وتحول الإيمان الى إيمان العجائز والضعفاء ، وترك الفعل الإنسانى حتى يفعل الحاكم ما يشاء . وفى السياسة كان من الطبيعى أن يعين أشرف الموضوعات الحاكم ، وأن يطالب الناس بالطاعة والولاء الدائم للسلطة القائمة على الحق الإلهى وليس على الاختيار الإنسانى أو العقد الاجتماعى الذى يمكن أن يفسخ إذا ما خرج الحاكم على بنوده وشروطه ، وأصبح الحاكم هو المنتقذ والمخلص وليس فعل الإنسان وجهده ورقابته على ما يدور حوله وإمامه . صحيح أنه كانت هناك اتجاهات معارضة تنكر التأليه والتشبيه والتشخيص ، وتؤول ذلك كله على أنه مجاز ، وتثبت حرية الأفعال ، وتؤكد أولوية العقل على النقل ، وتجعل الإنسان مسؤولا عن الخير والشر ، والعمل معبرا عن الإيمان ، وترى فى الطبيعة كونا وقوانين ثابتة وطبائع الأشياء ، وتجعل من مستقبل الإنسان أملا إنسانيا ونزوعا نحو الكمال وليس تشخيصا لمعالم متخيلة تلعب فيها الذات المشخصة السدور الرئيسى ، وتصر على الشورى والبيعة كأساس للحكم . ولكن هذه الاتجاهات مادامت منقوضة باتجاهات أخرى معارضة فانها تكون مجرد نظر لأصحابها ان لم توصف بالخروج على التقليد والاجماع ، وأن لم تتهم بالاحاد والكنز . فنصبح الخطأ بديلا عن الصواب ، والباطل اختيارا أمام الحق . وقد

يتهرب الجميع عن الحق والصواب ، نظرا وعملا ، بدعوى أن فيهما « قولان » .

٢ — من حيث المنهج : وإذا كان الشرف من ناحية المنهج ، فالمناهج كلها على مستوى واحد من الشرف . كل منهج له موضوعه ، وكل موضوع له منهجه . ويكون الخطأ في المنهج أساسا باستعمال منهج غير ملائم لموضوعه . فالموضوع التجريبي الحسى يلائمه منهج استقرائي . والموضوع العقلى الصورى يلائمه منهج استنباطى . والموضوع الانسانى الشعورى يلائمه منهج استبطانى يقوم على تحليل الظواهر الشعورية . ولما كانت موضوعات علم الكلام قد عرضها القدماء على أنها موضوعات عقلية فقد استعمل المنهج العقلى فى دراستها وفهمها دون المناهج الاستقرائية أو الشعورية . فى حين أن العقائد الاسلامية موجّهات للسلوك تفعل فى الناس ، وتؤثر فى مجرى حياتهم ؛ ومن ثم لزمّت المناهج الاستقرائية الإحصائية لمعرفة هذا الجانب العملى من العقائد ، وضرورة الحاق المناهج الاجتماعية بالمنهج العقلية . كما أن العقائد الاسلامية تجارب انسانية عامة يمكن التحقق من معانيها عن طريق تحليل وإدراك دلالاتها . ومن ثم الحاق مناهج التحليل الشعورى بالمنهج العقلية التقليدية . وليس هناك منهج أشرف من منهج ، فالمناهج كلها على مستوى الشرف على حد سواء .

ولكن السؤال هو : هل استطاع علم الكلام اعتمادا على المناهج العقلية التى مارسها القدماء الوصول الى الأسس النظرية للعقائد أى الى أصول الدين ؟ هل كان استعمال العلم للعقل استعمالا برهانيا أم استعمالا جدليا ؟ هل استطاع العقل أن يوصلنا الى اليقين أم أنه لم يتجاوز حدود الظن ؟ هل استعمل العقل استعمالا مستقلا أم أنه كان قائما على النقل ؟ الحقيقة أن علم الكلام لم يعطنا الا أسسا ظنية للعقائد بدليل اختلافها وتضاربها ، وكلها تدعى اليقين والصواب (١٠١) . صحيح أن علم الكلام

(١٠١) طوابع الأنوار ص ٥ ، مطالع الأنوار ص ٢ — ٣ ص ٦ ، شرح المواقف ص ٢ ، شرح المقاصد ص ٣ .

حاول العثور على أسس نظرية للعقائد ، وتحويل الايمان الى تعقل ، والنص الدينى الى معنى مستقل قائم بذاته ، وتأسيس التوحيد ذاته على العقل وتخويله الى علم نظرى (١٠٢) . ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ تضاربت الأسس العقلية وتشعبت الآراء حتى أنه ليستحيل معرفة أى أساس نظرى هو أساس الدين ، وحتى أنه يصعب التعرف على « أصول الدين » . ضاع الحق وسط الآراء ، ولم يعد هناك تصور واحد بل تصورات عديدة ، كل منها يدعى أنه أولى بالتمثل والاعتقاد . وكلها وجد الإنسان هوامع أحدها انتسب اليها ، والحق معه مادام يجد في النص أو في الرأى سنداً له . فالذى هوامع التجسيم ينتسب الى التجسيم ، والذى هوامع الجبر يكون جبرياً . الخ . علم الكلام اذن هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل ، ثم ورث الهوى العداوة والبغضاء في النفوس ، وضاعت وحدة العقل في تكثر الأهواء ، وتلاشت وحدة الوحي في تضارب الرغبات والمصالح (١٠٣) . ان العقل بإمكانه تنظير كل شيء ، وان شئنا تبرير كل شيء . هو آلة يمكن استخدامها في كل اتجاه .

(١٠٢) رسالة التوحيد ص ٥٠ .

(١٠٣) يقول الشافعى « لو علم الناس ما في هذا الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد » شرح الفقه ص ٤ . ويورد الأيجى خمس فوائد لعلم الكلام لم تتحقق بل نتج عكسها وهى :

أ — « الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايمان » وقد انتهى العلم الى تقليد عقائد السلف .

ب — « ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة » . وقد انتهى العلم الى الخلط والتشويش ونشر البدع ، ولم يوضح حجة الا ولها حجة مضادة ، ولم يلزم المعاندين بل زاد الخصوم .

ج — « حفظ قواعد الدين عن أن تزلها شبه المبطلين » ، وانتهى العلم الى تحويل العقائد الى ظنيات خالصة لكثرة التنازع حولها ، وتضارب الآراء فيها .

د — « أن تبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها واليه يؤول أخذها واقتباسها » ويستحيل اقامة العمل على الظن أو السلوك على التضارب والاختلاف .

فيمكن ايجاد براهين على التوحيد كما يمكن ايجاد براهين أخرى على التثليث (١.٤) ، العقل في معظم الأحيان تابع للشعور أو محلل لمضمونه . قد تكون هذه طبيعة العقل أو قد يكون هذا هو أسلوب استخدامه أو قد يرجع ذلك الى مستوى النضج الحضاري أو البلوغ الفكري ، ولكن هذا هو وضع العقل داخل « اللاهوت » أيا كان . فما من دليل عقلي الا ويمكن نقضه حتى الأدلة على التوحيد (١.٥) . وما من برهان الا ويمكن الاتيان بنقيضه ، ولا يكون العيب في الموضوع مثل التوحيد بل في أدلة العقل وبراهينه . وتكون نهاية العقل المستخدم لاثبات قضايا الايمان الوصول الى ما بدأ منه وكأن العقل لم يفعل أكثر من تكرار ذاته مرة في البداية ومرة في النهاية . عمل العقل في علم الكلام اذن تحصيل حاصل ، ونتائجه نتيجة لاستعمال العقل أيضا تحصيل حاصل . لم يأت بجديد بالنسبة لعقائد الايمان ، ولم يزد شيئا عما حوته النصوص . بل انه أحيانا قال أقل مما قالته النصوص لانه قاله معابا ، مهلهلا منقوضا عقلا في حين ان النصوص قد عبرت عنه في اتساق وبشعر وبلغة انسانية يفهمها كل الناس . قضى علم الكلام على بساطة الوحي ووضوحه ، وقدم عوضا عنه تحليلات صعبة عويصة لا يفهمها الجمهور ، ولا يقتنع بها العقلاء . وقدم الى الوحي مسائل لا يستطيع أن يقول فيها شيئا وهي المسائل العقلية المحضة التي قدمتها البيئة الثقافية القديمية المجاورة مثل الحركة ، والزمان ، والجوهر الفرد ، والخلاء ، والملاء . فتحوّلت قضايا ومسائلة الجوهرية الى قضايا فرعية لا يمكن الوصول فيها الى رأى بمقياس شرعى . وكلما ازداد التفريع

هـ — « صحة النية والاعتقاد اذ بها يرجى قبول العمل ، دعاء ذلك كله الفوز بسعادة الدارين » وقد انتهى العلم الى تدخل الأهواء والمضالِح ، وخسارة الأمة ، وضياع التوحيد فُكرا وواقعا ، الموافق ص ٨ .

(١.٤) أنظر مثلا كتاب « التثليث » للقديس أوغسطين . وقد حاول المتكلمون القيام بذلك ابرازا للمهارة العقلية .

(١.٥) هذا ما فعله ابن رشد في « مناهج الأدلة » ونقد أدلة الأشاعرة خاصة والمتكلمين عامة في اثبات وجود الله أو وحدانيته .

والتشعب العقلى ازداد الابتعاد عن الوعى ، واستعصى الوصول فيها الى رأى يقينى . فقد تركها الوعى لحكم العقل الخالص أو لحكم التجربة أو لحكم الانسان العام . ولم يؤد علم الكلام الا الى الخلط والتشويش ، ومزج الحق بالباطل ، والباطل بالحق ، وقول الكل ولا شئ فى آن واحد . فاذا كان شرف المنهج هو العقل والبرهان واليقين ، دفاعا عن العقيدة بالبرهنة عليها . فانه قد انتهى الى اضعافها وتجريحها . وكثيرا ما مات علماء الكلام على دين العجائز (١٠٦) . ومنهم من انقلب الى صوفية يؤمنون

(١٠٦) « وأما منفعة فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق لديه ، ومعرفتها على ما هي عليه . وهيهات . فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف . وهل التخييل والتضليل أكثر من الكشف والتعريف . . الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود . ولعمري لا ينفعك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور » شرح الفقه ص ٤ ، « فمال علم الكلام والجدل الى الحيرة فى الحال ، والضلال والشك فى المال كما قال ابن رشيد الحفيد . ومن الذى قال فى الإلهيات شيئا يعتقد به ؟ وكذلك الأمدى أفضل زمانه واقف فى المسائل الكبار حائر . وكذلك الغزالي انتهى أمره الى التوقف والحيرة فى المسائل الكلامية ثم أعرض عن تلك الطرق . وكذلك الرازى حيث قال :

نهاية اقصاد العقول عقل وغاية سعى العالمين ضلال
وارواحنا فى وحشة من جسدونا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا منه قيل وقيلوا
وقال الشهرستاني فى أنه لم يجر على الفلاسفة والمتكلمين الا الحيرة
والندم حيث قال :

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر الا واضعا كف حائر على ذقنه أو قارعا سن نادم
وقال الجوينى « يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام . فلو عرفت أن الكلام يبلغ الى ما بلغ ما اشتغلت به » . وقال عند موته « لو خضت البحر الخضم ، وخلت أهل الاسلام وعلومهم ، ودخلت فى الذى نهونى عنه . والآن فان لم يتداركنى ربى برحمته فالويل لابن الجوينى . وهانذا أموت على عقيدة أمى وعلى عقيدة عجائز أهل نيسابور » وقال الخروشامى « والله ما أدري ما اعتقد . . . » وقال الخوتجى عند موته « ما عرفت مما حصلت شيئا سوى أن الممكن مفتقر الى مرجح ، والافتقار وصف سلبي ،

بالأحوال والمقامات ، وبحدود العقل ، وبإيمان القلب ، وبالعلم اللدنى ، وهذه هي « نهاية الاقدام » (١٠٧) .

٣ — من حيث الأولوية : وإذا كان الشرف من حيث الأولوية

والأساس فان علم الكلام يضع نفسه في أول العلوم ومن ثم فهو أهمها وأعلىها ، وأعها وأشرفها لأنه العلم النظرى الذى يبحث عن أسس العقيدة وقواعد السلوك . ترجع الأهمية هنا الى أنه علم نظرى يبحث فى الأمور النظرية ، وهو العلم الشامل الذى يضم كل العلوم ، والأساس النظرى لها جميعا . وهو الذى يحدد لنا تصور العالم ، ليس فقط عن طريق معرفة الحق والاطمئنان النظرى اليه بل أيضا من أجل توجيه السلوك . الشرف هنا يعنى درجة التجريد فى العلم . فأول العلوم هو أكثرها تجريدا لأنه يعطى الأساس النظرى للسلوك . ومن ثم كان علما معياريا بالنسبة لغيره من العلوم النظرية ، هو محك للسلوك ولتحقيق الأعمال وبالتالي فهو الأول والأساس . فنظرا لهذا الشرف الناتج عن البحث عن الأسس النظرية والمبادئ العامة كان هو الكلام وما سواه يعتد عليه . ويكون فى تصنيف العلوم أول ما يمكن تعلمه لأنه لا يحتاج الى أكثر من الكلام . علم الكلام عند القدماء هو أول العلوم لأنه يبحث فى الأسس والمبادئ العامة وهى أوائل العلوم . ومبادئه بينة بذاتها ، وغير مستمدة من علم آخر والا لما كان أول العلوم . لذلك اتصل علم الكلام عند المتأخرين بمبادئ العلم الطبيعى والعلم الرياضى لأنها أيضا علوم نظرية أولية (١٠٨) .

أموت وما عرفت شيئا » . وقال آخر « اضطجع على فراشى ، وأضجع اللحفة على وجهى ، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجع عندي منها شيء ، ومن يصل الى مثل هذا الحال ان لم يداركه الله بالرحمة والاقبال تزندق وساء له المآل ... » شرح الفقيه ص ٥ — ٦ .

(١٠٧) نهاية الاقدام ص ٣ — ٤ .

(١٠٨) شرح الفقه ص ٢ ، غاية المرام ص ٤ ، شرح المواقف ص ٢ ، اشرف المقاصد ص ٢٣ — ٢٤ ، الخلاصة ص ٢ — ٣ ، تحفة المريد ص ١٢ ، الحصول الحميدية ص ٥ ، شرح التفقاظى ص ١١ .

والسؤال الآن : هل استطاع علم الكلام بالفعل أن يكون أول العلوم ؟ هل استطاع تكوين الأساس النظري للسلوك ؟ ان أول العلوم هو علم سابق على علم الكلام وهو علم المبادئ العامة للوحى L'Axiomatique de La Révélation وهو العلم الذى يضع المبادئ العامة فى الوحى واللى تحددت الأسس العقلية العامة لكل العلوم (١٠٩) . ثم يأتى علم التفسير الذى يضع مناهج النصوص حتى لا يخضع تفسيرها الى هوى فردى او مصلحة شخصية . ثم يأتى علم الاحصاء الاجتماعى الذى يعطى صورة للواقع المراد تنظيره ، والذى سيكون مصبا للعقائد ، وبعد ذلك يأتى علم التوحيد بعد أن تحددت المبادئ العامة للوحى ، وبعد أن اكتملت نظرية التفسير ، وبعد أن أدركنا الواقع الذى نعيش فيه . أما اذا قام علم الكلام على أساس من التعصب وليس على التنظير العقلى ، واذا تغلب الهوى على العقل ، والانفعال على النظر ، والفائدة الشخصية على المصالح العامة ، واذا قصر العلم فى التأسيس النظرى ، ولم يستطع الوصول الى اليقين فيه واقتصر على الشك والتردد ، واذا انقلب الهدف من العلم وهو تأسيس العقائد الى افساد للعقائد والتشويش عليها وضياعها ، واذا تحول البرهان الى غوامض الكلام وصعوبة المفاهيم ، وتعدت الوسائل — اذا حدث ذلك كله فان علم الكلام لا يكون أشرف العلوم من حيث تأسيسه وتنظيره وأولويته على كل ما عداه .

٤ — من حيث الغاية : أما اذا كان الشرف من حيث الغاية والفائدة ، وهى الحصول على السعادة فى الدنيا ، ونيل الفوز فى الآخرة عن طريق الاشتغال بالمعارف والعلوم والحصول على العقوليات فان علم الكلام فى الحقيقة من أقل العلوم شرفا لأنه من أخطر العلوم ، ومن أقرب السبل الى التهلكة (١١٠) . فلا توجد سعادة معروفة يبحث عنها الناس بالفعل الا فى هذه الدنيا وليس خارجها . ولا يوجد فوز يبغيه الناس ويسعون

(١٠٩) انظر بحثنا Hermeneutics as Axiomatics فى
Religions Dialogue and Revloution, P. 1 - 20

(١١٠) غاية المرام ص ٣ — ٤ ، المواقف ص ٤ ، شرح الكلنوبى

اليه الا في هذا العالم وليس في عوالم أخرى سابقة على حياته كما هو الحال عند الصوفية أو لاحقة على مماته كما هو الحال عند المتكلمين . ليست الغاية من العقائد تعويض الانسان عن مآسيه في العالم ، ووهده بسعادة مستقبلية تعويضا عن شقائه الحاضر بل توجيه السلوك نحو العالم ، وتحقيق رسالة الانسان في هذه الدنيا ، وتحقيق غايته على الأرض (١١١) . تعارضت الأسس في علم الكلام ، وتضاربت الآراء ، وتعددت الحقائق ، وسادت الأهواء ، وعمت المصالح ، وتوهجت الانفعالات . فعلم الكلام ليس له أية فائدة عملية بل على العكس يؤدي الى مخاطر جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك ، على الفرد والجماعة ، على الحاضر والتاريخ . هو مضيعة للوقت ، ومذهبة للعبر ، لا تنتج عنه أية فائدة ، واشتغال بما لا يفنى أو يفيد (١١٢) . علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ، ويقدم لها موضوعات وهمية واشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة ، وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية للسياسة وممارسة الحركة العلمانية أو نضال الفقهاء . علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاما في كلام ، وكأن الكلام غايته ووسيلته . وربما سمى العلم « علم الكلام » لأنه كلام ، بداية وطريقا ونهاية ، مقدمة واستدلالا ونتيجة ، لا يحقق فوزا لأحد حتى لصاحب المصنفات فانها تضره أكثر مما تنفعه ، ويعصى بها أكثر مما يطيع ، ويعاقب عليها أكثر مما يثاب (١١٣) . يمثل علم الكلام خطورة كبرى على الجماعة فانه يفرقها

(١١١) المقاصد ص ١٢ ، ص ١٦ ، الإقتصاد ص ٥ - ٦ ، المواقف ص ٨ ، الخلاصة ص ٢ .

(١١٢) المقاصد ص ١٦ ، شرح المقاصد ص ١٦ - ١٧ ، أشرف المقاصد ص ١٦ - ١٧ ، تحفة المريد ص ١٢ ، شرح الخريدة ص ١٠ . الحصون الحديدية ص ٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

(١١٣) « اعلم أن صرف الهمم الى ما ليس بهمم ، وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف بالهمة من العلوم أو من الاعمال . فنعوذ بالله من علم لا ينفع . » فمثال الملتفت الى ذلك مثل رجل لدغته حية أو عقرب وهى معاودة اللدغ ، والرجل قادر على الفرار ، ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءت من جانب

أكثر مما يوحدنا ، ويدعو الى الاختلاف أكثر مما يدعو الى الاتفاق ، ويقوى من ذلك الفكرة الموجهة من افتراق الجماعة الى ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة ! علم الكلام اذن هو تاريخ الفرق الدينية التى نشأت ابتداء من وقائع تاريخية معينة يتركز معظمها فى حوادث الفتنة الأولى . ثم انحصرت عناية كل فرقة فى اظهار ما تختلف فيه عن غيرها والبرهنة عليه والتعصب له ، وعدم التنازل عنه ، كما توجهت عناية الباحثين لذلك ، قدماء ومحدثين فى بيان « اختلاف المصلين » و « الفرق بين الفرق » فى حين ان هذه الفرق كلها خرجت من مصدر واحد وهو الوحى أى أنها تجمع بينها نقطة تلاق فى المصدر كما أن هناك نقطة تلاق أخرى فى الوقائع التاريخية التى أصبحت حالات جديدة تستدعى حكما مثل صاحب الكبيرة . وما دامت الفرق قد انغلقت على نفسها ، ودأبت عن وجودها مع فكرها مادامت مهددة فى وجودها وفكرها معا فان النضال بينها قد تحول الى نضال مسلح ، كل فرقة تهدد الأخرى بالاستئصال . وأصبح الدفاع عن الفرقة هو دفاع عن البقاء . وقد وصل التنازع الى حد سفك الدماء وقتل المعارضين . وهو ما استمر حتى جيلنا هذا من اعتقال للمعارضة السياسية بل وتصنيفها جسديا ، وتجاوز أدبيات الحوار للتقريب بين وجهات النظر وللجمع بين الآراء مع الحد الأدنى من الاتفاق دون تهر الأغلبيية للأقلية ودون تمتع من فرقة السلطة لفرق المعارضة ، خاصة وأنها مسائل نظرية صرفة لا تنتج منها شرائع عملية مباشرة . والجماعة جبرة فى التأويل النظرى ، ملزمة بدليل العمل الجماعى بصرف النظر عن اختلاف الأطر النظرية عند مختلف الفرق . لقد أدى علم الكلام الى التشتيت والتفرق والى اضطهاد الفرق بعضها للبعض ، وتكفير بعضها للبعض ، واستعداد كل منها السلطة على الأخرى حتى تفوز هى بفرقة السلطان . فيعم الاضطهاد ، وتنتشر الرقابة ، ويسود الارهاب ، وتتطاير الرقاب !

اليمين أو من جانب اليسار ، وذلك من أفعال الأغبياء . أعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول « الاقتصاد ص ٥ — ٦ . » سبب ذلهم عدولهم من الأخذ بأصول الاسلام واشتغالهم بما لا يعينهم فى مقام المرام « شرح الفقه ص ٤ .

واستعمال السلطة لتهر الناس على الاعتقاد ، ولإجبارهم على الإيمان معناد لمقصد الوحي الذي أتى معبرا عن الطبيعة ، ومعلنا استقلال العقل . فاستعمال القوة لإجبار الناس مقابلة تعصب بتعصب ، وجهل بجهل ، وعناد بعناد ، والفكر لا يسايره إلا فكر مثله . الفكر هو القادر على التغيير . والعناد لا يطول إذ ينتهي بالعزلة ، ولا يقابل إلا بالتسامح . وبالرغم من هذا التشعب والتداخل العقائدي والثراء النظري فإن السلطة كثيرا ما كانت تتدخل لنصرة فريق على فريق ، فيحدث الاضطهاد عندما تتدخل السلطة في المعارك الفكرية (١١٤) .

علم الكلام اذن من حيث المرتبة ليس بأشرف العلوم لا من حيث الموضوع ، ولا من حيث المنهج ، ولا من حيث الأولوية ، ولا من حيث الفائدة بل انه أخطر العلوم العقلية الثقيلة القديمة من حيث تشويه الوحي والتعمية عن واقع المسلمين .

(١١٤) « ولكل فرقة مقالة على حياها وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم » الملل ج ١ ص ٦٥ ، « لم تظهر الجهمية قولها صراحة بنفى الصفات خوف السيف ! » الإبانة ص ٣٩ — ٤٠ ، ويصنف الفزالي الناس أربع فرق : العامة ، والمتعصبون الجهمية ، والشكاك المقلدون ، والشكاك المفكرون . ويقترح استعمال السيف مع الفرقة الثانية وهي طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكنار والمبتدعة . فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المتهرى على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن ، لا ينفع معه إلا السوط والسيف . فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف إذ يفعل الله بالسيف والسيان ما لا يفعل بالبرهان واللسان . وعن هذا إذا استقرت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد . ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا من زيادة أصرار وعناد « الأقتصاد ص ٨ ، والأمثلة كثيرة على تدخل السلطة السياسية في المعارك الفكرية وأشهرها محنة أحمد بن حنبل في مشكلة خلق القرآن حتى استشهدا حسن البناء ، وعبد القادر عودة ، وسيد قطب في جيلنا المعاصر . انظر مقدمتنا لرسالة أسبينوزا في اللاهوت والسياسة بعنوان « الدين والدولة » وأيضا « مواطن حر في دولة حرة » ص ٩٥ — ١٠٦ انظر أيضا الخاتمة : من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية .

سابعاً : وجوبه :

١ - العامة والخاصة : يكاد يجمع القدماء على قسمة الناس الى عامة وخاصة ، يستوى في ذلك المتكلمون والفلاسفة والصوفية والفقهاء . فالعامة غير قادرة على الاشتغال بالأمور النظرية ، ولا يجوز ادخال الشك الى عقائدها بالبحث والنظر ، أو الاستدلال على صحتها بالبرهان كما يقول علماء الكلام . كما أنها غير قادرة على ادراك المعقولات الخالصة والأمور المجردة التي تحتاج الى حس ومشاهدة ، وغير قادرة على التأمل العقلي ، فدورها في العبادة ، واقامة الشعائر كما يقول الفلاسفة . والعامة أيضاً غير قادرة على ادراك الحقائق القلبية والعلوم الكشفية ، يكفيها مسطحات الأمور في العقائد والفقهاء كما يقول الأصوليون ، وهي أيضاً عاجزة عن أن تفتي أو تجتهد ، يكفيها سؤال المفتي أو المجتهد وتقليده كما يقول الفقهاء . فالعامة عند الجميع خارجة عن نطاق العلوم كلها أيا كانت موضوعاتها ومناهجها . يكفيها الايمان والتصديق والاعتقاد ، يكفيها الاذعان والانقياد والتقليد دون تشويش عليهم بالعلوم العقلية والأمور النظرية (١١٥) .

وقسمة الناس الى عامة وخاصة قسمة ضيزى تقوم على الاقرار بالجهل الاجتماعي والتسليم به دون تغييره والقضاء عليه . فالعامة تحتاج الى تثقيف وتنوير دون أن تنهر عن العلم أو عن التفكير ، وتلك هي مسؤولية الخاصة . فالخاصة هم طليعة العامة ، ولا تكون طبقة مستقلة عنها ، متعالية عليها وأعلى منها ، لكل منها علم أو حقيقة ، بل لكليهما

(١١٥) يقسم الغزالي الناس الى أربع فرق . الأولى العامة وهي التي كتب لها « الجام الغوام عن علم الكلام » وجعل مراتب ايمانها سبعة : التقديس ، والايمان ، والتصديق ، والاعتراف بالعجز ، والستوت عن السؤال ، والامتناع عن التصرف في الألفاظ بلا تفسير أو تأويل أو تصرف أو تفريع أو جمع أو تفريق ، وكف الباطن عن التفكير في هذه الأمور ، ثم التسليم لأهل المعرفة ، « الجام الغوام » في « القصص العوالي » ص ٢٤٠ . ولم نشأ تحليل كل مضمون هذا المصنف لأنه ليس مصنفأ كلامياً تقليدياً بل هو مصنف يتناول موضوعاً جزئياً فقط وهو وجوب العلم وشرعيته .

نفس العلم ، ان لم يكن بصياغاته فعلى الأقل بمحتواه . ان وجود طبقتين في المجتمع ، طبقة جاهلة ، وهي الأغلبية ، وطبقة متعلمة وهي الأقلية لتؤدي بالضرورة الى سيطرة الأقلية على الأغلبية . ان ترك العوام على ما هم عليه ، وتحريم الفكر والنظر عليهم ضد التنوير ، وتثبيت للأمر الواقع ، ورفض لتغييره . وايمان على علم خير من ايمان على جهل . العامة ليست طبقة ثابتة ومعطى كائن بذاته بل توجد العامة لنقص في التعليم ، وتلاشى بالتنوير . يمكن القضاء عليها بتثقيفها ومحو أميتها ، ونقلها من الاعتقاد الأعى الى الايمان المستنير . قسمة العامة والخاصة ليست قسمة مانعة جامعة ، عازلة مغلقة ، بل هي قسمة مفتوحة متحركة ، تسمح بالانتقال منها واليها . فكثيرا ما تفرز العامة قادتها ، وكثيرا ما ينبغ من العامة مفكروها وعلمائها وقوادها ، وكثيرا ما يخرج من الخاصة جهالها . ليست كل قسمة دائرة مغلقة على نفسها تحتوى على افرادها بالطبيعية والضرورة . وكيف يطلب من العامة السلبية التامة وقبول ما يعطى لها وعدم تجاوزها ، والايمان بالتقديس ، والتصديق ، والاعتراف بالعجز ، والسكوت عن السؤال ، والامساك عن التصرف ، والكف عن التفكير ، والتسليم الأهل المعرفة ؟ ان مأساتنا مع جماهيرنا الحالية هو ايمانها بالمقدسات التي وصلت الى حد المحرمات **Tabous** التي لا يمكن تناولها أو التفكير فيها أو التعرض لها بالبحث والتحليل ، وعلى رأسها مقدسات ثلاث : الله ، والسلطة ، والجنس (١١٦) . ولن نتقدم الجماهير الا بتناول هذه الأمور وعرضها عرضا عقليا خالصا ، وتحليلها تحليلا علميا صرفا حتى تخرج من دائرة الشعور الى دائرة ما فوق الشعور ، وحتى لا تعمل كدوافع باطنية في الخفاء ، وتكون علنا ظاهرة على مستوى الفكر والافتراض العلمي . والا نشأت الحركات الدينية والسياسية السرية وعم المجتمع مظاهر الانحلال والفساد في الخفاء . وأن من مآسينا المعاصرة أيضا التصديق بما يقال دون طلب للدليل أو البرهان في حين أن ما لا دليل عليه يجب نفيه كما قال الأصوليون القدماء ، وأن البرهان هو أساس اليقين . التصديق بلا برهان عجز ، وانكار للعقل ،

(١١٦) انظر بحثنا « المحرمات الثلاث » الدين والثورة في مصر (٢) في اليسار الدينى .

واهدار للنظر . وكيف نعترف بالعجز عن الادراك والتوصل الى الحقائق العلمية ، في حين ان قيمة الانسان مرهونة بثقته بالعقل وبقدرته على الاكتشاف ؟ ان التسليم بالعجز لفيه نهاية للانسان من حيث هو قدرة على البحث والتحصيل ، وعلان للهزيمة في معركة لم تبدأ بعد ، وانسحاب من الأرض والعدو لم يحتلها بعد ! أما السكوت عن السؤال فهو ضد التفلسف ، وضد التفكير ، وضد تحديد المسؤولية . التساؤل هو الكشف ، ويحتوى على نصف الجواب ان لم يكن الجواب كله . أما الانسحاب عن التصريف فهو عبودية للحرف ، وخضوع للنص ، وهدم للعقل أساس النقل ، وانكار للمعنى الذى هو المقصود من اللفظ . والا فكيف يمكن الوصول الى المعانى العامة ، والنظريات الشاملة دون جمع للألفاظ تحت موضوع واحد ؟ وكيف يمكن فهم الوحي طبقا لروح العصر دون تفسير أو تأويل ؟ أما الكف عن التفكير فهو أيضا قهر للذات بلا مبرر ، وطلب المستحيل بالنسبة الى الانسان . فالانسان هو هذه القدرة الباطنة على الطرح والتساؤل ، وعلى التعالى على المستوى المادى ، وتجاوز الأمر الواقع . التفكير الباطنى هو أساس الكشف ، وهو عالم النظر والافتراض . وأخيرا يأتى التسليم لأهل المعرفة اذ يجعل الانسان مقلدا لغيره ، والتقليد ليس مصدرا للعلم أو للمعرفة (١١٧) .

ان اوصاف العامة من جهل وتعصب وتقليد ليست اوصاف الجماهير الواعية التى تقوم بنفسها بالتوجيه والاصدار بل انها أحيانا تكون أكثر وعيا من الخاصة وذلك لأنها مازالت على الطبيعة ، تعبر عن واقعها بصدق من خلال أمثلتها الشعبية وأغانيتها التلقائية ، واساطيرها المتوارثة ، وسير أبطالها في مقابل انعزالية الخاصة ، واهتمامهم بمصالحهم الشخصية ، وغربتهم عن الجماهير وتراثها ، وميلهم الى تراث آخر يجدون فيه العلم والمعرفة ، ودورائهم حول الواقع والالتفاف حوله ، والوقوع فى التبرير والتنظير لصالح السلطان . ان العامة ذكية بطبعها بحسبها الشعبى وان بدت للخاصة جاهلة ، ومستنيرة وان بدت للغير عمياء ، تفهم وتقدر ،

ونعرف من يتكلم باسمها ومن يتعاشي عليها . ولكن ينقصها التنظيم والتحزيب والتجنيد من أجل المراجعة على القادة وفرض مصالحها عليهم (١١٨) . لا يقتصر العقل على الخاصة وحدهم دون العامة . فالعقل هو النور الفطري الذى يوجد فى كل انسان . كل انسان عاقل من حيث هو انسان . تظهر البداهة عند العاقل بحسه الشعبى المرفه ، ومعرفته بالواجب ، بل كثيرا ما يتعلم الخاصة من العامة ، ويتثقفون من تراثها ، وكثيرا ما تعلم العامة الخاصة وتعطيهم نموذجا للفكر والسلوك والجرأة على الحق والالتحام بالواقع . ليست العامة جاهلة بطبعها ، وليست الخاصة عالمة بطبعها . فالحسن البديهي موجود عند كل انسان . وهو القاسم المشترك بين الناس . وحيانا تكون الخاصة جاهلة ، والعامة عالمة . فمن جهل الخاصة تصورهم أن هناك ثقافتين وحقيقتين الأولى لهم والثانية لغيرهم . من جهلها هذه القسمة للناس الى اذكىاء وأغبياء ، حكام ومحكومين ، قادة وجماهير ، ثم تنصيب أنفسهم من الفريق الأول وغيرهم من الفريق الثانى . فهم الأذكىاء والحكام والقادة ، والعامة هم الأغبياء والمحكومون والجماهير . تنصب الخاصة نفسها كقيادة للعامة فتخطط لنفسها وتعمل لحياتها ، وتتصور العالم حسب تكوينها النفسى والاجتماعى وتنسى العامة ومصالحها وادراكها ، وتصوراتها للعالم وبواعثها على السلوك ، وهو ما يسمى فى عصرنا الحالى بأزمة المثقفين . ليست الخاصة هى الوحيدة العالمة التى تهتم بالثقافة دون العامة بل هى طليعة الجماهير والمسؤولة عن تثقيفها . لا توجد حقيقتان ، الأولى للعامة الدمهء والثانية للخاصة العلماء . هناك حقيقة واحدة ينتمى اليها انجميع ، ويعبرون عنها فى ثقافة واحدة ، وبفكرة واحدة ، ويتصورواحد . ومن ازداد وعيا قام بتوعية غيره .

ولا يوجد فريق من الناس كافر بطبعه ، يحيد عن الحق كسلوك دائم لأن العقل ليس هبة فيهم ، ويكون جزاؤه السوط أو السيف ! ان

(١١٨) وهذا ما أثبتته الثورة الاسلامية فى ايران ودور الجماهير فيها .
م ٩ - التراث

نور العقل قاسم مشترك بين الناس جميعا . وان تغليب الهوى أو المصلحة على نور العقل أو جحد الحق دون التسليم به كل ذلك يحدث في مواقف محددة ، وظروف اجتماعية خاصة وليس جبلة في الانسان . الانسان بطبعه ميل الى الحق ، فان لم تتغلب الفطرة عليه سادته الظروف ، وأصبح خاضعا للوقوف . واننا لنعانى في عصرنا الحاضر من استعمال السيف ضد المفكرين خاصة لو كانوا ممن غلب لديهم نور العقل على الطغيان . ومن يحكم أو يقرر أن هذا الفريق أو ذاك كافر بطبعه لم يهبه الله نور العقل ؟ الحاكم أم المحكوم ؟ السلطة أم المعارضة ؟ من بيده السلطة اليوم أو من سيحصل عليها في الغد ؟ انه في الغالب اما السلطة السياسية أو السلطة الديتية أو كلاهما معا نظرا لتواطئهما المتواتر ، ومصالحهما المشتركة (١١٩) . انه لا يحق لحاكم أو لمحكوم ، لرئيس أو لرؤوس أن يحكم على أحد أو على فريق بأنه كافر مبتدع ، والا عدنا الى تكفير الفرق بعضها للبعض . الكل مجتهد ، والمحك هو البرهان . لا يمكن قهر الناس بالسيف باسم العناد أو الكفر أو الضلال . ولكن يترك الناس حتى تأتيهم البيئة ويلتزمون بالجماعة طوعا (١٢٠) .

والشك ليس جريمة ، والتساؤل ليس كفرا ، يدان صاحبه ، ويجرح أمام الملأ ، لان التقليد والايمان بالسماع لا يقوم على أساس . فاذا كان

(١١٩) ولهذا السبب قمنا في أول حياتنا العلمية السياسية بترجمة رسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة . انظر الرسالة خاصة من الفصل السادس عشر حتى الفصل العشرين .

(١٢٠) هذه هي الفرقة الثانية عند الغزالي . ويقول واصفا اياهم « فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان » الاقتصاد ص ٨ . وفيهم قال النشافعى :

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم وبعد استعمال سلاح التكفير في عصرنا ظهرت أدبيات السلطة في تكفير المسلم ، وأدبيات المعارضة في تحريم تكفير المسلم اعتمادا على الآيات مثل « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشيد من الغي » وأحاديث مثل « من قاتل لأخيه أئت كافر فقد باء بها » .

هناك فريق من الناس يشك ويتساءل ويريد أن يقيم عقائده على أساس من البرهان فهم ليسوا مرضى يجب علاجهم بدواء التسليم والايمان أو بآية أو حديث . الشك عند بعض المعتزلة أول الواجبات على المسلم قبل النظر (١٢١) . كما يساعد طلب البرهان القلب على الاطمئنان لليقين كما حدث لابراهيم الخليل (١٢٢) . التصديق جزء من الايمان ، ولا ايمان بلا تصديق . ليست العقائد الاسلامية معتقدات تعبر عن أفعال ارادة بل هى مبادئ نظرية قائمة على أسس عقلية . العقائد مجموعة من الأمسب النظرية التى تقوم عليها كل العلوم ، ومجموع المبادئ العامة التى يقوم عليها تصور العالم . فهى تعتمد على البرهان لا على القرار الادارى ، أى انه فعل عقل لا فعل ارادة ، ويتطلب التصديق لا الايمان . وهناك تكون العقائد الاسلامية والعقائد المسيحية واليهودية فى جانب آخر . فالعقائد الأخيرة قرار ارادى مثل الوهية المسيح (الكنيسة) أو الشعب المختار (المعبد) . فى حين أن العقائد الاسلامية لا أسرار فيها كما هو الحال فى المسيحية ولا تعسف فيها كما هو الحال فى اليهودية . ان وسيلة التخاطب مع المعتقدين بالتقليد والسمع مع ذكاء الفطرة ليس ابعاد الشك عن النفوس واعادتهم الى حظيرة التقليد بل تقوية الشكوك حتى يظهر البديل وهو العقل أو العلم . اليس الشك أساس اليقين (١٢٣) ؟ .

أما المرتابون فى عقائدهم فلا تعطى لهم عقائد جديدة بل يقوون فى ارتيابهم ، ويعملون عقولهم كما يشاؤون ، ويصلون الى الحق بمحض بحثهم الحر دون أن تستعمل معهم مناهج التبشير والاستمالة . وقد نشأ ارتيابهم فى المقولات الدينية ، وهو ارتياب طبيعى فى صصور مضمرة ،

(١٢١) أنظر الفصل الثالث : نظرية العلم .

(١٢٢) يعرض القرآن لذلك فى قوله « وأذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى ؟ قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » (٢) : (٢٦٠) .

(١٢٣) هذه هى الفرقة الثالثة عند الغزالى وينصح « فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم باعادة طمأنينتهم ، واماطة شكوكهم من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل » الاقتصاد ص ٨ .

يكشف عن رغبة في التعقيل وبحث عن البداهة . المنهج القويم أفضل بكثير من النتيجة الجاهزة التي ي تلقنها الانسان دون بحث أو تحصيل (١٢٤) .

٢ — **اقسام الواجبات :** وقد تقسم الواجبات على انواع ثلاثة من الناس : العامة ، والخاصة ، والسلطان . فاذا كانت مهمة العامة في النصديق والايامن من ناحية العمل والتحقيق فان مهمة الخاصة المثقفة في الدين وفي الأحكام وفي القدرة على الاستدلال والاستنباط في المسائل الجديدة التي طرأت على حياة الجماعة . والحقيقة أن العامة أيضا تكون قادرة على الاستدلال عن طريق الإتصال المباشر بالواقع ، وطرق الاستدلال الحر والصور المختلفة للمصالح المرسله . الفلاحون أدري بقضايا الأرض من فقيه الأرض ، والعمال أدري بشؤون مصانعهم من مفكر المصنع ، والطلاب أدري بشؤون المعاهد والجامعات من الإداريين والقائمين على اصلاح الجامعة . وكثيرا ما لا تهدف الخاصة في استدلالها الى رعاية مصالح العامة ، فتصدر قراراتها للحفاظ على مكاسبها الخاصة مضحية بمصلحة المجموع . أما واجب السلطان فهو تنفيذي خالص ، يمهّد اليه بتنفيذ القانون ، ولا يشرع حكما ، هو المنفذ للأحكام الخاصة والعامة على السواء . وكثيرا ما كانت السلطة مع الخاصة ضد العامة ، يشترى السلطان ذمم العلماء وضمايرهم ، ويبيع الخاصة للسلطان فتاويهم وأحكامهم ، وينثرون تحت أقدامه تبريراتهم للأوضاع القاسية والأحكام الخاطئة . باستطاعة العامة المشاركة في السلطة التنفيذية بالاشتراك في المحاكم الشعبية ، وأن تدلى برأيها في التعيين والعزل من خلال المجالس الشعبية فالشعب هو الحاكم والمحكوم ، والآلة هي الراعى والرعية (١٢٥) .

٣ — **الكفاية والعين :** السؤال الآن الذى طرحه القدماء : هل علم الكلام فرض عين أم فرض كفاية ؟ مجواب المعاصرين انه اذا كان علم

(١٢٤) هذه هي الفرقة الرابعة عند الغزالي وينصح أيضا « فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ، ويهيج بواعث التمادي والاصرار » الاقتصاد ص ٨ — ٩ .

(١٢٥) الانصاف ص ٢١ — ٢٢ .

الكلام هو هذا الذى وصفناه ، والذى لا موضوع له ولا منهج ، ولا فائدة منه فانه لا هو فرض عين ولا فرض كفاية . لهذا السبب حرمه الفقهاء . أما اذا كان القصد منه « لاهوت الأرض » و « لاهوت الثورة » و « لاهوت التنمية » و « لاهوت التقدم » و « لاهوت التحرر » و « لاهوت الوحدة الوطنية » أى العلم الذى يتناول مصالح المسلمين بالتحليل والذى يجند المسلمين للدفاع عن مصالحهم فهو فرض عين على كل مسلم ومسلمة . أما عند القدماء فقد تفاوتت الآراء فى علم الكلام بين التحريم التام فهو بدعة وبين الوجوب ندبا أو اباحة (١٢٦) . أفتى القدماء بالتحريم لأنه بدعة لم تظهر الا متأخرا ، ولم يشتغل الجيل الأول بهذا العلم ولا عرفوه بل أفتوا بتحريمه بقدر ما ظهر منه لديهم (١٢٧) . وعدم انشغال الجيل الأول بمباحث علم الكلام لا يعنى أنهم كانوا من العوام بل يعنى أن التوحيد كان فى هذه الفترة من التاريخ توحيدا عمليا لا توحيدا نظريا ، وعملية توحيد لا نظرية توحيد (١٢٨) . وعندما نشأ علم الكلام اعتبره قدماء الفقهاء مضادا

(١٢٦) شرح الفقه ص ٣ .

(١٢٧) « كيف يكون لها شرف وهو بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه » حاشية الاسفراينى ص ٩ ، وإلى التحريم ذهب الشافعى ومحمد ومالك وأحمد ابن حنبل وسفيان وجميع أئمة الحديث من السلف . وساق الفاظا عن هؤلاء وأتهم قالوا ما سكنت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح . فما ترتيب الألفاظ من سائر الخلائق الا لما يتولد منه من الشبه . ولذا قال الرسول « هلك المتنطعون » أى المتعمقون فى البحث . واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من الدين لكان أهم ما يأمر به الرسول ، ويعلم طريقه ويثنى على أربابه « شرح الفقه ص ٣ ، « القول بالرأى والعقل المجرد فى الفقه والشريعة بدعة وضلالة فأولى أن يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة . قال البزدوى فى أصول الفقه أنه لم يرد فى الشرع دليل على أن العقل موجب ، ولا يجوز أن يكون موجبا وعلة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع ، وليس الى العباد ذلك لأنه ينزع أى يسوق الى الشك . فمن جعله موجبا بلا دليل شرعا فقد جاوز حد العباد ، وتعدى عن حدود الشرع على وجه العناد » شرح الفقه ص ٦ — ٧

(١٢٨) « ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض فى هذا الفن لا بمباحثه ولا بتدريس ولا بتصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل

للدين واعتبروا المتكلمين وقد خرجوا على الدين ومن ثم لا دين لهم ، لا تجوز الصلاة خلفهم ، ولا تجوز شهادتهم بل ويجب عقابهم بالضرب والجر في الطرقات ! (١٢٩) لم يشتغل الجيل الأول الا بالفقه وأصول الفقه لان الفقه هو العلم العملى الذى يظهر فيه التوحيد العملى والذى يرمى مصالح الناس . فقد كانت الحاجة الى التشريع أمس من الحاجة الى النظريات الا اذا كانت أسس التشريع . فالحاجة الى « تفقيه » الأرض والثروات والنظم الاجتماعية والسياسية الح من الحاجة الى البحث عن الأصل والنشأة أو المال والمعاد الا اذا كان في مثل هذا البحث تعميق وجدانى للتشريع . ويرتبط بالفقه علوم القرآن والحديث لانهما مصدرا للفقه وأدلة الأحكام (١٣٠) . لم يكن المتكلمون في أول الأمر متكلمين بل

=
الخلق على مرأشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط « الاقتصاد ص ٧ — ٨ ، « انه بدعة لم ينقل عن النبى والصحابة والاشغال به ، وكل بدعة ردة » المواقف ص ٥٩ .

(١٢٩) « قال الشافعى : اذا سمعت الرجل يقول : الاسم هو المسمى او غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له . وعند أبى يوسف انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم ، وان تكلم بحق لأنه بدعة . وقال بعض السلف : من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق » حاشية الاسفراينى ص ١٤ ، « وعنه أيضا (أبو يوسف) : من طلب العلم بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيماء أفلس ، ومن طلب غريب الحديث فقد كذب . وقال الامام الشافعى : حكى في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على كلام أهل البدعة . ومن كلامه أيضا : لئن يلقى الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام . وقال : لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت مسلما يقوله . وذكر أصحابنا في الفتاوى انه لو أوصى لعلماء بلد لا يدخل المتكلمون ، ولو أوصى انسان أن يوقف من كتبه ما هو من كتب العلم فافتى السلف أنه يباع ما فيها من كتب الكلام . . وقال مالك لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء . . أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقال أحمد بن حنبل : علماء الكلام زنادقة ، ولا يصلح صاحب الكلام أبدا ، ولا تكاد ترى أحدا نظر في علم الكلام الا وفي قلبه غل » شرح الفقه ص ٣ — ٥ .

(١٣٠) « من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام ، وخلا الصقع

كانوا علماء لغة أو حديث أو زهادا ثم غلبت عليهم صناعة الكلام . علم الكلام اذن علم طارئ سببته الظروف والأحداث ، وليس له أصل في الوحى (١٣١) . ان علم الكلام لم يؤد في النهاية الا الى التعصب والجهل ، وافساد العقائد البسيطة ، والدخول في متاهات الفلسفة . لم يؤد علم

عن القائم بهما ، ولم يتسع زمانه للجمع بينهما ، واستغنى في تعيين ما يشغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه ، فان الحاجة اليه أهم ، والوقائع فيه أكثر . فلا يستغنى أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه ، واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه ، كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه أهم لأنه يشترك في الحاجة اليه الجماهير . . . ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصداقة بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم . ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الأصل والفقه فرع له . فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة . فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزاء . وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجد « الاقتصاد ص ١٠ ، « من العقائد الباطلة الخوض في علم الكلام ، وترك العلم بأحكام الاسلام المستفاد من الكتاب والسنة واجماع الأمة حتى أن بعضهم يجتهد ثلاثين سنة لصير كلاميا ثم يدرس فيه ويتكلم بما يوافقه ، ويدفع ما ينافية ، ولو سئل عن معنى آية أو حديث أو مسألة مهمة من الفروع المتعلقة بالطهارة والصلاة والصوم كان جاهلا عنها وساكنا فيها مع أن جميع العقائد الثابتة موجودة في الكتاب قطعيًا وفي السنة ظنيًا » شرح الفقه ص ٥ ، وقال الامام الشافعى :

كل العلوم سوى القرآن مشغلة الا الحديث والا الفقه في الدين العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطين وذكر ذلك بمعناه في الفتاوى الظهيرية ، وهو كلام مستحسن عند أرباب العقول اذ كيف يرام الوصول الى علم الأصول بغير اتباع ما جاء به الرسول . ولله در القائل في هذا القول :

أيها المفتدى لتطلب علما كل علم عبد لعلم الرسول
تطلب العلم كي تصح أصلا كيف أغفلت أصل الأصول
شرح الفقه ص ٢ — ٣ .

(١٣١) كان واصل بن عطاء عالم لغة ثم غلب عليه الكلام ، وكان عمرو بن عبيد زاهدا .

الكلام الا الى اعمال الهوى في النص ، والى تغيير العقائد والخروج على الشرع . ان الجهل بعلم الكلام علم ، والعلم به جهل لأن الجهل به رجوع الى البديهة وعود الى مقاصد الوحي ، الانسان والطبيعة . العلم به انحراف عن الانسان ، وقلب لمقاصد الوحي أو ترك للعالم ، واستبدال بالواقع موضوعات جدلية من وضع العقل الجدلي . لم يؤد الكلام الا لغير غرضه . فإذا كان غرضه الدفاع عن العقيدة وتثبيت الايمان فإنه قد أدى الى اضعاف العقيدة والى جعلها أكثر تعرضا للنقد والتجريح ، كما أدى الى ضياع الايمان كلية بما يروجه العلم من آراء ومذاهب لا ترضى العقل ولا تصلح من الأمور شيئاً (١٣٢) . ولم يحرمه الفقهاء وحدهم بل تناوله بالنقد والتجريح الحكماء والصوفية . فهو علم لا ينتفع به الذكي ، ولا يفيد به البليد ، صعب على العامة لا يمكنهم فهمه ، ولا ينفع الخاصة الذين فهموه . هو علم بلا جمهور الا من الخاصة المتحذلقين نظرا ، العاجزين عملا ، أو من العامة المتشبهين بالخاصة في الحذلق والادعاء أو في القدرة الوهمية . لا يوجد شيء في هذا العلم الا ويمكن للعقل أن يرفضه ، ويرد عليه ، ويفنده . فلا هو برهن على صدق الايمان ولا هو ترك الايمان بالتسليم خاصة اذا كان من علم الكلام الأشعرى (١٣٣) .

(١٣٢) « وما نقل عن السلف من الظعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وفساد عقائد المبتدئين ، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من مقال » شرح المقاصد ص ١٧ ، « وأما ما ورد عن السلف من النهي عنه فمحمول عند المحققين على ما يكون على وجه التعصب لا على وجه طلب الحق ، وعلى وجه افساد عقائد المبتدئين بالقاء الشبه بدون حلها ، وعلى وجه تزيين الآراء الفاسدة افسادا للدين ، وغشا لعامة المسلمين » أشرف المقاصد ص ١٧ ، وأما ما دفع من كراهة أكثر أهل السلف وجمع من الخلق ومنعهم من علم الكلام ، وما يتبعه من المنطق ، وما يقربه من المرام حتى قال الامام أبو يوسف لبشر المريسي : العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم ، وكأنه أراد بالجهل به اعتقاد عدم صحته فاذا ذلك علم نافع أو أراد به الاعراض عنه ، وترك الالتفات الى اعتباره فذلك يصون علم الرجل وعقله فيكون علما بهذا الاعتبار شرح الفقه ص ٢ .

(١٣٣) هذا هو نقد ابن رشد لعلم الكلام في « مناهج الأدلة » من

رفضه الحكماء لأنه تفكير نظري بدائي على الدين ، مازال يستعمل لغة الدين الخاصة ، وليست لغة الفكر العامة ، ومازال يعتمد على الحجج العقلية وليس على الحجج العقلية . مازال الله فيه ذاتا مشخصة أو مجردة وليس كونا أو عالما . مازال « ثيولوجيا » ولم يتحول بعد الى « أنثروبولوجيا » (١٣٤) . وقد نقد الصوفية من حيث منهجه الذي يعتمد على الجدل وليس على الرياضة والمجاهدة ، ويعتمد على العقل كالفلسفة والأصول وليس على القلب ، يستعمل مناهج النظر وليس طريق الذوق كما نقد الصوفية موضوعه في أنه يتناول كلام الله وليس ذات الله ، ويجعل الله تصورا وليس وجودا ، منزها وليس مدركا محسوسا ، ويقع في النهاية في ثنائية الانسان والله أو العالم والله دون أن يصل الى توحيد شامل في أحد صورتى « وحدة الشهود » أم « وحدة الوجود » (١٣٥) . فليس هناك علم أجمع العلماء على تحريمه أو نقده أو رفضه أكثر من علم الكلام . فقد رفض الفقهاء الفلاسفة والصوفية جميعا الاشتغال به لئلا يلهو بموضوعات خاطئة ، كانت بدعة وفتنة وكفرا . وأفضل رد عليها هو « التوقف عن الحكم » أى إلغاء المشكلة من أساسها ، والعودة الى

وجهة نظره كفقهاء اذ يتفق مع نقد الفقهاء له ، ونتأجه تتفق مع نتائج الفقهاء لا مع نتائج الحكماء التى عبر عنها ابن رشد في « تهافت التهافت » وفي « فصل المقال » وفي شروحه على أرسطو . ولم نشأ الاضافة في نقد ابن رشد لعلم الكلام لأننا لم نتناول بالتحليل الا المصنفات الكلامية دون الأعمال الجزئية . ومحاولة ابن رشد يمكن أيضا وضعها على حساب موقف ابن رشد الفيلسوف ، وتدخل ضمن نقد الفلسفة لعلم الكلام وتجاوزها له .

(١٣٤) هذا هو نقد ابن سينا لعلم الكلام المتنازع في موضوعاته الثلاث : « الشفاء » ، « النجاة » ، « الاشارات والغنيهات » ، وهو أدخل في نقد الفلسفة لعلم الكلام ، موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

(١٣٥) يعتبر نقد الفزالى لعلم الكلام في « الجامع العوام » عن علم الكلام « من وجهة نظره كفقهاء مثل باقى الفقهاء . ولكن نقد الصوفية للعلم فمتناثر في معرض نقدهم لأساليب النظر وضمن تقديمهم للفلسفة .

النص الخام دون التفريع أو التنويع عليه (١٣٦) . وإذا كان الموقف هو التحريم التام لعلم الكلام باسم الشرع فلا يمكن صياغة عقائد لأهل السنة لأن كل صياغة تعنى اعمال الفكر أو تفسير النصوص ، وهى كلها اجتهدات ظنية فى حين نجد بعض الفقهاء وقد حرم علم الكلام ثم صنف فيه دماعا عن عقائد أهل السنة ! .

ويفضل بغض القدماء جعل علم الكلام فرض كفاية لا فرض عين ، يجوز أن يشتغل به الخواص فقط دون العوام ، اذا قام به البعض سقط عن الآخرين . وهذا البعض هم أهل العلم والفتيا ، المتفقهون فى الدين الذين يقومون بمهمة الدفاع عن العقائد ضد تشويش أهل البدعة لها ، ولكن يظل العلم محجورا على العوام . يقوم به الخاصة قدر الحاجة وتحقيق المطلب ، وكل زيادة على ذلك تعتبر من فضول الكلام (١٣٧) . ولكن اذا كان علم الكلام ليس هو العلم التقليدى بل هو العلم الذى يمد

(١٣٦) هذا هو موقف ابن حنبل فى توقفه عن القول بخلق القرآن أو قبله .

(١٣٧) « اعلم أن التبحر فى هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الاعيان ، وهو من فروض الكفايات . اذ ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك فى الايمان . وانما تصير ازالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشك . ازالة الشكوك فى اصول العقائد واجبة ، واعتوار الشك غير مستحيل ، وان كان لا يقع الا فى الاقل ، ثم الدعوة الى الحق فى البرهان مهمة فى الدين . ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم . فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ، ويعارض اغواءه بالتبحيح . ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ، ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع . فوجب أن يكون فى كل قطر من الأقطار ، وصقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ، ويستميل المائلين عن الحق ويصنى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة . فلو خلا عنه الفطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقير » الاقتصاد ص ٩ — ١٠ ، « فصل : اعلم أن المناظرة فى الدين جائزة . . » البحر ص ٤ ، « تعلم علم الكلام والنظر فيه والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى عنه ، وتعلم علم النجوم قدر ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به ، والزيادة حرام » شرح الفقه ص ٥ .

المسلمين بأيدولوجية العصر ، يأخذ مصالحهم في الاعتبار ، يدافع عن أراضيهم وثرواتهم ، يجندهم في حزب ، يكون اذن فرس عين على كل مسلم ومسلمة . ويكون واجب كل فرد هو الفهم البسيط للأمور النظرية حتى يكون على وعى بالعمل ، ولا يكون مجرد آلة للطاعة والتنفيذ . علم اصول الدين فرض عين ، لا بمعنى علم الكلام القديم (١٣٨) ولكن بمعنى تأصيل النظر ، وتأسيس القواعد التي يمكن بواسطتها اعادة فهم الاسلام كنظام للحياة الفردية والجماعية . حاجة العصر فكرية واجتماعية وسياسية ، وعصرنا هو عصر الأيدولوجيات والمذاهب السياسية . وظيفة علم اصول الدين تأسيس الأيدولوجية الاسلامية ، وبيان وسائل تحقيقها بالفعل ، وبالتالي تمحي التفرقة التقليدية بين علم اصول الدين وعلم الفقه أو بين علم الأصول وعلم الفروع أو بين علوم اليقين وعلوم الظن أو بين علوم النظر وعلوم العمل أو بين علم التوحيد وعلم التشريع . اذا كان التوحيد تشريعا للواقع ، فالواقع توحيد للتشريع ، والتشريع توحيد لنواقع . اذا كان الخطر قديما ، قد أتى من النظر في الحضارات المجاورة خطر التشويش على العقائد الجديدة ، والطعن في الأنبياء وصدقهم ، وانكار المعاد والحشر ، فان الخطر الآن على ثروات المسلمين واستقلالهم وأراضيهم وشعوبهم . ومن ثم لزم تغير مفهوم العلم طبقا لنوعية الخطر واتجاهه ، والانتقال من « علم اللاهوت » الى « لاهوت الأرض » ، ومن « لاهوت النبوة » الى « لاهوت التحرير » ومن « لاهوت المعاد » الى « لاهوت التنمية » أو « لاهوت التقدم » أو باختصار « من العقيدة الى الثورة » . والعلم قادر على تطوير نفسه بنفسه طبقا لنوعية الخطر واختلافه من المتقدمين الى المتأخرين (١٣٩) .

(١٣٨) « وحكم الشارع فيه الوجوب العيني على كل مكلف من ذكر وأنثى » التحفة ص ١٣ .

(١٣٩) « فالحزم ترك التواني ، وفي الكشف عن حقيقة هذا الأمر . فما هؤلاء مع العجائب التي أظهرها في امكان صدقهم بالبحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك ، واعتز منه لنفسك

إذا كان علم الكلام قد وضع موضع الاتهام من العلوم التقليدية الأخرى ، ووقع الهجوم عليه من علوم الفقه والفلسفة والتصوف فإنه لم يهاجم أى علم ولم يوضع أى علم تقليدى آخر موضع الاتهام الا فى أقل الحدود . ربما لأن علم الكلام كان أولها فى الظهور والتكوين فلم يتم التعرف على العلوم الأخرى الا فى وقت متأخر . وفى هذا الوقت انشغل علم الكلام بحروبه الداخلية وبصراع الفرق الفرق وهجومها المتبادل أو بالرد على الملل والنحل الخارجية التى غزت الحضارة وانتشرت ، وأصبحت تمثل خطرا على الفكر الجديد الناشئ . ربما لأنه لم يكن هناك علم كلام واحد يتحدث باسم التوحيد ضد الانماط الفكرية الأخرى . فقد اقتربت المعتزلة من الفلاسفة ، واقترب الشيعة من الصوفية ، واقترب الأشاعرة من الفقهاء وأهل السنة ، فوجدت كل فرقة حليفا فى أحد العلوم ضد الفرق الأخرى . ومع ذلك نجد اشارات بسيطة فى الهجوم على بعض النظريات الفلسفية وعلى رأسها قدم العالم أو قدم المادة أو وصف الفلاسفة لعالم الأملاك أو لاثباتهم وجود التصورات فى الخارج . كما نجد أيضا نقدا للتصوف فى نظرياتهم عن الحلول والاتحاد (١٤٠) . ومع ذلك يظل علم الكلام فى قفص الاتهام . ويظل السؤال قائما : هل علم الكلام علم ؟ وبأى معنى ؟ وتحت أى شروط ؟ .

جهدك فانا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه فى محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز ، فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما « الاقتصاد ص ٦ ، « فهذه عبارة المتقدمين ، اما عبارة المتأخرين .. » جامع زبد ص ٢٩ .

(١٤٠) سنخصص الجزء السابع « الانسان والتاريخ من هذا القسم الأول » موقفنا من التراث القديم « لصراع العلوم التقليدية الأربعة مع بعضها البعض محاولين ايجاد وحدة الحضارة من جديد من خلال وحدة العلم . انظر أيضا « التراث والتجديد » ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .

الفصل الثاني

بناء العلم

أولا : مقدمة :

يمكن تصنيف مقدمات المؤلفات الكلامية كلها الى نوعين : الأولى مقدمات تاريخية مهمتها تقديم علم الكلام على أنه تاريخ عقائد أو تاريخ فرق أو تاريخ سياسى خالص ، وهى مقدمات المصنفات المبكرة ، والثانية تقدم علم الكلام على أنه نظرية فى العلم أو نظرية فى الوجود ، وهى مقدمات المصنفات المتأخرة ، وبالتالي فالمصنفات الكلامية اما مصنفات فى تاريخ العقائد والفرق أو مصنفات فى موضوع العلم ذاته بصرف النظر عن تاريخه (١) . وبتعبير معاصر نقول : الشعور اما تطورى أو بنائى . الشعور التطورى هو الشعور التاريخى حيث يظهر فيه العلم مرحلة مرحلة اما كموضوع أو كجانب موضوع أو كأصل أو كمجموعة أصول ، وهو ما سماه القدماء تاريخ الفرق ، وهو الشعور الذى يسقطه المنهج التاريخى من حسابه عندما يصف المادة الكلامية على انها تاريخ فرق محضة لا دخل للشعور فيها فى حين أن توالد الفرق بعضها من بعض يوحي بأن هناك جامعا بينها ، هو الشعور التاريخى . أما الشعور البنائى فهو الشعور الذى يظهر فيه العلم كبناء متكامل بصرف النظر عن توالى العصور والأزمنة وأسماء الفرق وتوالدها وتتابعها . ويكون الشعور فى

(١) « ولأصحاب كتب المقالات طريقان فى الترتيب : أحدهما أنهم وضعوا أصولا ثم أوردوا فى كل مسألة مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة . والثانى أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولا ثم أوردوا مذاهبيهم فى مسألة مسألة . وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة لأنى وجدت بها اضبط للأقسام واليق بابواب الحساب » الملل ج ١ ص ١٣ - ١٤ .

هذه الحالة حاملا لاسقاط مثالية توجد في كل حضارة ، ويعود ظهورها في كل زمان ومكان . وبلغت ثقافتنا المعاصرة في التقائها مع الثقافات المجاورة يشار عادة فيها الى الشعور التطوري بأنه يتابعى Diachronique والى الشعور البنائى بأنه تزامنى Synchronique ولكن كمنهجين لدراسة الظواهر الانسانية دون ادخال الشعور الحى في الحساب واستبدال بناء منطقي للذهن الانساني به .

وتبعاً لذلك يمكن عرض علم الكلام بطريقتين : الأولى تتبع نشأته التاريخية وتطوره ونوالد الفرق بعضها عن بعض سواء بالتبعية أو بالتضاد أو بالتفريع أو بالتطوير . والثانية دراسة الموضوعات الكلامية وعرض الفرق من خلالها ، وتكون دراسة فلسفية خالصة فيها تجتمع المقالات حول موضوعات أساسية (٢) . وقد يؤلف عالم الكلام باحدى الطريقتين

(٢) أمثلة من كتب الفرق : « مقالات الإسلاميين » للأشعرى (الجزء الأول) : « الرد والتهنئة » للمطلى الشافعى ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « الملل والنحل » للشهرستانى ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين » للرازى . أما أمثلة كتب الموضوعات من وجهة نظر الأشاعرة وأهل السنة فهى « الفقه الأكبر » لأبى حنيفة ، « الجمع » و « الإبانة » للأشعرى ، « تاب التوحيد » للماترىدى ، « الانصاف » و « التمهيد » للباقلانى ، « أصول الدين » للبغدادى ، « الفصل » لابن حزم ، « مع الأدلة » و « الارشاد » و « الشامل » للجوينى ، « نهاية الاقدام » للشهرستانى ، « الاقتصاد » للغزالى ، « بحر الكلام » للنسفى ، « أساس التقديس » و « المسائل الخمسون » و « المحصل » و « معالم أصول الدين » للرازى ، « غاية المرام » للأمدى ، « العقائد » للنسفى ، « طوابع الأنوار » للبيضصاوى ، « العقائد » و « المواقف » للإيجى ، « المقاصد » للتفتازانى ، « السننوسية » للسنوسى ، « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب ، « كفاية العوام » للفضالى ، « عقيدة العوام » للمرزقى ، « رسالة الباجورى » للباجورى ، « عقائد القزوينى » للقزوينى ، « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، « جوهرة التوحيد » للثانى ، « العقيدة التوحيدية » و « الخريدة البهية » للدردير ، « جامع زبد العقائد » لولد دحلان ، « وسيلة العبيد » للظاهرى ، « الحصون الحميدية » للجسر ، « التحقيق التام » للظاهرى ، ومن كتب الموضوعات من وجهة نظر المعتزلة « الانتصار » للخطاب ، « المغنى » ، « المحيط » ، « شرح الأصول الخمسة » للتضاى عبد الجبار .

أو يتبع الطريقتين معا إما في مصنف واحد أو في مصنفين مستقلين . ولكن بناء العلم هو الذى ساد على تطوره حتى انتهى الى تقنيته في كتب العقائد المتأخرة ، وانزوى تطور العلم ودخل في نطاق التاريخ في حين أنه يمكن الكشف عن تكوين البناء داخل تطور العلم ، وأن التطور ما هو الا بناء في دور التكوين (٣) . وكما أنه في تاريخ العلم يظهر البناء فانه في بناء العلم يظهر التاريخ كأحد الموضوعات ، أى أن تطور الشعور يصبح احد ابنيته ، وأن التاريخ أصبح فكرة أو مثالا أو نمطا تتحد جوانبه في التاريخ . فالتاريخ انقسام في وحدة الفكر ، ولكنه يعود الى وحدته الأولى كجزء من بنائه (٤) .

ولم تدون المصنفات الكلامية التى تحتوى على بناء العلم بطريقة

(٣) اتبع الأشعري الطريقتين معا في « مقالات الاسلاميين » عندما خصص القسم الأول من المقالات للاسلاميين وعلى رأسهم الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة ، والثاني « لاختلاف المصلين » حين بوب علم الكلام حسب الموضوعات وبين اختلاف الفرق فيها . كما اتبع البغدادى الطريقتين : الأولى في « الفرق بين الفرق » ، والثانية في « أصول الدين » . واتبع الشهرستاني الطريقتين : الأولى في « الملل والنحل » ، والثانية في « نهاية الاقدام » ، هذا اذا كان الجمع في مصنفين مستقلين . وقد يكون الجمع بين الطريقتين في مصنف واحد مثل « الفصل » لابن حزم في عرضه أولا للفرق الست ثم في عرضه ثانيا للموضوعات الست . ويستحيل عرض الفرق دون الرجوع الى الموضوعات كما هو الحال في « الملل والنحل » للشهرستاني اذ يقول « هناك اختلافات عديدة في طريقة عرض العلم ، ولما كان كل من له رأى لا يعتبر صاحب مقالة تصنف موضوعات علم الكلام حسب الأصول وهى : أ - الصفات والتوحيد . ب - القدر والعدل . ج - الوعد والوعيد . هـ - السمع والعقل . وبذلك تكون الفرق أربع : القدرية ، والصفاتية ، والخوارج ، والشيعة .

(٤) يظهر التاريخ كفرق اسلامية كجزء من بناء العلم في « نهاية الاقدام » كجزء أساسي من العلم أو كملحق له في « الفصل » لابن حزم ، وفي « الاقتصاد » للغزالي ، وفي « أصول الدين » للبغدادى ، وفي « المواقف » للايجي ، وفي « الدر النضيد » للحفيد . أنظر أيضا الخاتمة من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية . أما الفرق غير الاسلامية فقد بقيت في باب التوحيد دفاعا عن الذات والصفات والأفعال .

واحدة أو بأسلوب واحد أو من خلال مذهب واحد . بل تتراوح بين عدة فرق ، وعدة أساليب ، وعدة مذاهب على النحو الآتى :

١ — مصنفات تحتوى على بناء العلم من وجهة نظر أشعرية ، وهى التى حددت بناء العلم ، وهى الأكثرية حتى ليقال ان بناء العلم بناء أشعرى (٥) .

٢ — مصنفات تحتوى على بناء العلم من وجهة نظر اعتزالية ، وهى تشارك فى نفس بناء العلم مع المصنفات الأشعرية مع التركيز على بعض الجوانب مثل العدل ، وهى الأقلية . لم يحفظها التاريخ نظرا لسيادة الأشعرية حتى أصبحت المذهب الرسمى للدولة (٦) .

٣ — مصنفات عقائدية من وجهة نظر سنية سواء فى بداية العلم أم فى نهايته . وفى النهاية هى الأكثرية عندما ضم العلم وأصبح علما للعقائد ، وهو حال العلم الآن (٧) .

٤ — مصنفات تحتوى على مادة العلم دون بنائه ، وهى كالعقائد الا انها معروضة عرضا عقليا وكأنها مسائل أصولية (٨) .

(٥) « اللع » ، « الابانة » « كتاب التوحيد » ، الانصاف « التمهيد » ، « أصول الدين » ، « الفصل » ، « لمع الأدلة » ، « الارشاد » ، « الثامل » ، « الاقتصاد » ، « بحر الكلام » ، « المحصل » ، « المعالم » ، « الغاية » ، « المطالع » ، « المواقف » ، « المقاصد » ، « التهذيب » ، « الكفاية » ، « عقيدة العوام » ، « الباجورى » ، « النحسون » ، « التحقيق » .
(٦) « المحيط » ، « المغنى » .

(٧) « الفقه الأكبر » ، « الاعتقاد » ، « النظامية » ، « النسفية » ، « العضدية » ، « السنوسية » ، « التوحيدية » ، « الخريدة » ، « الجامع » ، « الوسيلة » ، ومنها ما يعتمد على النصوص مثل عقائد السلف المتقدمة ومنها عقائد أحمد بن حنبل ، والبخارى ، وابن قتيبة ، وعثمانى الدارمى أو المتأخرة للصابونى ، والمقرزى ، والصنعانى ، ومحمد ابن عبد الوهاب ، والشوكانى .

(٨) « المسائل الخمسون » ، « مسائل أبى الليث » .

٥ — مصنفات على أصول مذهبية ، وغالبها اعتزالية لما كان المعتزلة هم الذين صاغوا فكرهم في أصول خمس (٩) .

٦ — مصنفات على موضوعات ، وغالبها أشعرى نظرا لأهمية موضوعات معينة مثل التنزيه والتشبيه أو الأسماء والصفات أو خلق القرآن أو خلق الأفعال أو الإمامة (١٠) .

٧ — مصنفات جدلية خصمية دون بناء ، يغلب عليها الموضوعات المتفرقة ، من جميع المذاهب ، ومعظمها لم يصل إلينا (١١) .

٨ — مصنفات اصلاحية اما تعود الى مصدر العقائد في النصوص والى الواقع المباشر لتوجيه النصوص اليها واما تعيد بناء العلم بحيث يمكن أن يؤدي الى الغاية المرجوة وهو الاصلاح وذلك عن طريق وصف العلم ، وبيان مصادر التثبوت أو العودة الى التاريخ ، وتتبع مساره كتقدم حتى ينتهى الى استقلال الشعور فكرا وارادة (١٢) .

٩ — مصنفات تضع علم الكلام مع العلوم الأخرى في وصف شامل للحضارة ، تطورها وبنائها (١٣) .

ولم تتحدث المصنفات القديمة التى تضمنت بناء العلم عن تطور هذا البناء وكأنه من لا شيء ، وانتهى الى لا شيء أو أتى من ذهن العالم

(٩) « شرح الأصول الخمسة » أو بعض أصولهم مثل رسائل العدل والتوحيد للبصرى ، والقاسم الرسى ، والقاضى عبد الجبار ، والشريف المرتضى ، ويحيى بن الحسين ، والنيسابورى .

(١٠) « أساس التقديس » ، وهو تطوير لعقائد السلف النصية .

(١١) « الانتصار » .

(١٢) هذا واضح في « رسالة التوحيد » ، « كتاب التوحيد » .

(١٣) مثل « الدر النضيد » ، « مقدمة » ابن خلدون .

م ١٠ — التراث

وتقسيمه العنقوى للكتاب (١٤) . كان كل عالم قديم يبدأ من فراغ ، فأنت المصنفات متجاوزة في الزمان لا رابط بينها في حين أنه يمكن رؤية تطور هذا البناء منذ بدايته واكتماله حتى نهايته . اذ لم يكتمل بناء العلم في هذه المصنفات مرة واحدة بل تطور البناء ابتداء من الشعور التاريخي حتى الشعور البنائي . وفي كل مرحلة يظهر جانب من جوانب البناء ويمكن تتبع تكوين البناء على النحو الآتي :

ثانيا : ظهور الموضوعات من خلال الفرق ، وظهور الفرق من خلال الموضوعات :

(١٤) تعرض بعض المقدمات التقليدية لأقسام الكتاب فقط . فمثلا يتحدث الملطى الشافعى في « التنبيه والرد » عن أربعة أقسام ضاع الأول والثانى والرابع ولم يبق الا الثالث . أما البغدادى فانه يتحدث في « أصول الدين » عن خمسة عشر قسما ولكل قسم خمسة عشر قسما فيكون المجموع ٢٢٥ مسألة ! مبررا القسمة من الشريعة وليس من تطور العلم او بنائه (أصول الدين ص ١ - ٣) ، أما الغزالى فانه يتحدث عن « تمهيدات » أربعة الثلاثة الأولى منها عن وجوبه والرابعة عن نظرية العلم . ثم يدير العلم كله حول أقطاب أربعة الثلاثة الأولى في نظرية « الذات والصفات والأفعال » الرابع عن الرسول والنبوة ، الأخريات (الاسماء والأحكام) ، الإمامة (الفرق) ، « الاقتصاد ص ٤ - ٥ » ، أما الرازى فانه يضع علم الكلام في « معالم أصول الدين » مع علوم أربعة أخرى قائلا ، « فهذا مختصر يشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة : أ - علم أصول الدين . ب - علم أصول الفقه . ج - علم الفقه . د - الأصول المعتمدة في الخلافات . هـ - أصول معتبرة في آداب النظر والجدل » (معالم أصول الدين ص ٣) ، أما الامدى فانه اقتصر على الاعلان على اشتغال مصنفه على ثمانية قوائين دون ذكر للأسباب (غاية المرام ص ٥) ، ويذكر البيضاوى أنه رتب كتابه على مقدمة (نظرية العلم) وثلاثة كتب « المكنات ، والالهيات ، والنبوة » والتي يتحدد فيها بناء العلم دون أن يصرح بذلك ولكن تظهر فيها تسمية العقليات بدلا عن الالهيات لأول مرة فلم يعد في العلم موضوعا لا عقليا الا النبوة (طوابع الأنوار ص ٦) ، أما الايجى فانه يرتب المواقف في ست وكل موقف في ست مراصد : نظرية العلم ، والأمور العامة ، والعرض ، والجوهر ، والعقليات ، والسمعيات . أما الجسر فانه يعتقد مقدمة عن علم الكلام وثلاثة أبواب ، الايمان بالله ، والايمان بالرسول ، ورد شبهه عن نصوص يوحى بالبناء المزدوج للعلم والدفاع عن بعض الشبهات وهو طابع العلم المتأخر (الحصون الحميدية ص ٤) .

يبحث البناء في هذه المرحلة التكوينية الأولى عن كيانه المستقل عن الفرق . وفي هذه المرحلة يتداخل الشعور البنائي مع الشعور التاريخي فيظهر الشعور البنائي من خلال الشعور التاريخي مرة ، ويظهر الشعور التاريخي من خلال الشعور البنائي مرة أخرى . وقد تمت هذه المرحلة في القرون الخمسة الأولى على النحو التالي :

١ - ظهور موضوعات من خلال الفرق (التنبيه والرد) في مقابل ظهور الفرق من خلال الموضوعات (التمهيد) : تظهر الموضوعات من خلال الفرق بلا احصاء أو تبويب ولكن كموضوعات متفرقة ، تتحدد فيها مادة البناء دون صورته . الفرق ، اسلامية وغير اسلامية ، هي الأساس . ولكن تنبذ منها الموضوعات معلنة استقلالها عن التاريخ وهي تشمل حوالى خمس العلم وفي مقدمتها موضوعات مثل : باب ذكر متشابه القرآن ، وباب ذكر الجامعة والنصيحة في الدين . الأول يدل على أن علم الكلام نشأ من تفسير النصوص ، والثاني يشير الى تربية الجماعة بارجاعها الى نصوص الدين كأوامر وليس كمنظريات ، مما يدل على أن الإحساس بخطورة علم الكلام كان مصاحباً لنشأته (١٥) . تظهر المادة الكلامية من خلال تاريخ الفرق ، مختلطة غير واضحة المعالم . فهي تاريخ للفرق ، وتاريخ للجماعة الأولى ، وبيان لعقائد أهل السنة ، ونقد للفرق . يختلط في ذلك كله النقل بالعقل مع الاعتماد أكثر على النقل حتى لتقترب بعض المصنفات من كتب الآثار لكثرة ما ورد فيها من منقول (١٦) .

ولكن في مقابل ذلك ، تظهر الفرق من خلال الموضوعات ، خاصة

(١٥) بعد أن يعرض الملطى الشافعى في « التنبيه والرد » للفرق الأربع : الروافض ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والخوارج ، وقبل أن ينتقل الى نقدها يدخل في موضوعين : باب ذكر متشابه القرآن ، وباب في ذكر الجماعة والنصيحة في الدين . في الموضوع الأول تغلب الإشارة الى الجهمية لانكارها لوقائع المعاد من جنة ونار ، وصراط ونيران ، وحوض وشفاعة . ولانكارها التشبيه من استواء ويد ونزول وصعود لله . والموضوعان معا يشملان أقل من خمس العلم . التنبيه ص ٥٤ — ٩٠ . (١٦) « وشرحت نصا من المحكم وايضا عن الخبر » التنبيه ص ١ .

من خلال موضوعى التوحيد والنبوة . ويتم التركيز على الفرق غير الإسلامية لأنها هى التى تمثل الخطورة من الثقافات المجاورة الفازية حتى أنها تشمل أكثر من نصف العلم (١٧) . ثم تظهر الموضوعات وهى توحى ببناء العلم . فتظهر نظرية العلم ونظرية الوجود كمقدمة للعلم ، وهو ما استقر فى بناء العلم حتى قبل مرحلة العقائد الأخيرة . ولكنها لا تشمل الأجزاء من سبعة أجزاء من العلم فى حين أن هذه المقدمات هى التى ستبطل العلم كله فيما بعد ، حين اكتمال بناء العلم (١٨) . وفى بناء العلم ذاته ، تفوق السمعية الالهيات (التوحيد والعدل) من حيث الكم مما يدل على أن العلم مازال فى مرحلته الإيمانية ، ولم تصبح فيه بعد العقلية ، وهى الالهيات الموضوع الأشمل والأعم . كما تتداخل السمعية مع الالهيات من حيث الأولوية إذ تسبق النبوة الحديث عن المجسمة فى حين أنها أصبحت نالية للالهيات فى بناء العلم النهائى مما يدل على أن العلم مازال فى مرحلة تسبق فيها السمعية العقلية ، وتغلب فيها الموضوعات الإيمانية على الموضوعات العقلية . وفى الالهيات ، يفوق التوحيد من حيث الكم العدل حوالى عشرين مرة مما يدل على أن الدفاع عن الله كان هو الغالب على الدفاع عن الإنسان ، وأن اثبات الله فى ذاته وصفاته كان أهم من اثبات الله فى أفعاله ، وهو ما حدث فى العقائد المتأخرة عندما ابتلع التوحيد العدل من جديد ، وضاع العدل لحساب التوحيد ،

(١٧) فى « التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والروافض والخوارج والمعتزلة » على غير ما يوحى به العنوان من التركيز على الفرق الإسلامية يذكر الباقلانى خمس فرق غير إسلامية دفاعاً عن التوحيد وهى : القائلون بفعل الطباع ، والمنجمون ، وأهل التثنية ، والمجوس ، والنصارى ، وخمس فرق أخرى دفاعاً عن النبوة وهى : البراهمة ، والمجوس ، والصائبة ، واليهود ، والنصارى . التمهيد ص ١٥٢ — ١٤٨ .

(١٨) نظرية العلم ونظرية الوجود فى « التمهيد ص ٣٤ — ٤٦ ، الالهيات والتوحيد والعدل ص ٤٦ — ٩٦ ، السمعية (النبوة والامامة) ص ٩٦ — ٢٤١ ، النبوة ص ٩٦ — ١٤٨ ، المجسمة والصفات والأحوال ص ١٤٨ — ١٦٠ ، التوحيد ص ٤٦ — ٩٦ ، العدل ص ٥٠ — ٥٢ ، الامامة ص ١٦٠ — ٢٤١ .

واختفى الانسان لحساب الله . ولكن يبقى للعدل ميزتان : الاولى انه مبحث متميز عن التوحيد ولو أنه قليل من حيث الكم ، والثاني أنه أحيانا يسبق التوحيد من حيث الترتيب والأولوية وأحيانا يتلوه . وتداخل التوحيد مع العدل في موضوع الأفعال يدل على ظهور العدل من خلال التوحيد كموضوع مستقل يبلغ أوجه في المصنفات الاعتزالية عندما يفوق العدل التوحيد على الأقل من حيث الكم ان لم يكن من حيث الترتيب . أما السمعيات فانها تتركز كلها حول موضوعين اثنين : النبوة والامامة من موضوعات أربع ظهرت فيما بعد في بناء العلم : النبوة والمعاد ، والأسماء والأحكام (الايمان والعمل) ، والامامة . ولكن من حيث الكم تفوق الامامة النبوة ، وتبلغ أربعة أمثالها مما يدل على أهمية السياسة على الدين نظرا لحدثة العهد بالمسألة السياسية التي فجرت علم الكلام وعملت على نشأته . وهو ما نفتقده حتى الآن اذ سقطت الامامة كلية من العقائد المتأخرة التي تركزت حول موضوعي الله والرسول . وان اختفاء موضوع المعاد ليدل على أن ظهوره كان متأخرا بعد تباطؤ الدفعة الاولى التي انشأت الحضارة الاسلامية وعلومها العقلية ، وبدأ الناس يفكرون في آخرتهم ودينهم وهو ما استمر في كتب العقائد المتأخرة ، وما زال يفعل في وجداننا المعاصر ، كما ان اختفاء موضوع الايمان والعمل يدل على سرعة انتهائه من العقائد المتأخرة ، وتحويله الى عقائد الايمان Credo وما يجب على المسلم التسليم به . ولكن تبقى ميزة أخيرة ، وهي تركيز العلم كله حول موضوعي التوحيد والامامة أي الدين والسياسة ، وان شئنا الله والشعب ، وأن صوت الله هو صوت الشعب ، وهو ما يمكن تطويره فيما بعد فيما يسمى بلغة عصرنا « الدين والثورة » (١٩) .

٢ - الانتقال من الفرق الى الموضوعات أو من الموضوعات الى الفرق : تظهر الفرق أولا وعلى رأسها فرقتا « أهل الزيغ والبدعة » و « أهل الحق والسنة » كباينين مستقلين حتى يمكن مقارنة القولين معا ثم بعد ذلك يتم الانتقال من عقائد الفرقتين الى العقائد من حيث هي

(١٩) في « الابانة في أصول الديانة » للأشعري تظهر الفرقتان في ص ٦ - ١٢ ويشمل باقي العلم ص ١٢ - ٦٧ .

موضوعات مستقلة تحاول أن تضع نفسها في بناء العلم (٢٠) . أما من حيث موضوعات العلم ذاته فلم تظهر بعد نظرية العلم ونظرية الوجود ، وكان ظهورهما قد حل محل الحديث عن الفرق . فالعلم بديل عن الايمان ، والوجود بديل عن العقائد ، وكان ظهور هاتين النظريتين يمثل تقدما كبيرا في تحديد بناء العلم اجابة على سؤالى : « كيف نعلم ؟ » و « ماذا نعلم ؟ » . ثم تظهر موضوعات العلم الاساسية بلا بناء واضح . ولكن تبدو موضوعات الالهيات وقد شملت حوالى تسعة عشر جزءا من العلم ، وتحظى السمعيات بالجزء العشرين مما يدل على أن الالهيات كانت في ذلك الوقت في خطر عظيم في حين أن السمعيات لم تكن كذلك ، وأن قوة الدفع في الحضارة كانت في أوجها ، فلم تشغل الناس أمور المعاد بل شغلهم أمر التوحيد . وهذا ما تخلفنا نحن عنه إلا عندما سادت السمعيات وجداننا المعاصر من جديد . وفي الالهيات يفوق التوحيد العدل من حيث الكم ويكون ضعفه ، مما يشير الى أن المخاطر نحو الله كانت أعظم من المخاطر حول الانسان . وعلى رأس موضوعات التوحيد يبرز موضوع اثبات الرؤية لله بالأبصار ، واثبات قدم القرآن ثم اثبات باقى الصفات مما يدل على أن غاية العلم في البداية كانت اثبات الرؤية ضد منكرها ، واثبات الصفات ضد نافيها . ولكن يبقى العدل متميزا عن التوحيد ويمثل نصفه . أما السمعيات فلا تتناول الا موضوعين : المعاد ، والامامة دون النبوة ، والايمان والعمل ، ويحظى المعاد بثلاثة أرباع السمعيات ، ولا تحظى الامامة الا بالربع الأخير ، وهو ما ساد حتى الآن في العقائد المتأخرة وفي وجداننا المعاصر من سيادة أمور الآخرة ، وهى أمور المعاد ، على شؤون الدنيا ، وهى السياسة . كما أن عدم ظهور موضوع النبوة يدل على امكانية قيام العلم في بدايته دونها ، وليس كما حدث في العقائد المتأخرة من قيامها على محور الله والرسول ، وهما أيضا ركيزتان في وجداننا المعاصر . أما سقوط الايمان والعمل من السمعيات فانه يدل على أن الموضوع لم يؤخذ مأخذ الجد ،

(٢٠) موضوعات الالهيات ص ١٢ — ٦٥ ، موضوعات السمعيات ص ٦٥ — ٦٧ ، موضوعات التوحيد ص ١٢ — ٤٦ ، موضوعات العدل ص ٤٩ — ٦٥ ، أمور المعاد ص ٦٥ — ٦٧ ، الامامة ص ٦٧ .

فإن عجب أن توارى من العقائد المتأخرة ، وتحول الى مضمون الايمان ، وهى العقائد التى يجب التسليم بها ، وسقطت مقولة العمل ، وهو ما نعانى منه فى واقعنا المعاصر (٢١) .

وفى مقابل الانتقال من الفرق الى الموضوعات يمكن الانتقال من الموضوعات الى الفرق . فلما كانت كل فرقة كلامية اتجاها فكريا أو يغلب عليها موضوع فكرى أمكن تقسيم المادة الكلامية حسب الموضوعات ثم ادراج الفرق تحتها ، وكأن الفرق ما هى الا حلول متعددة لموضوع واحد . الأصل هو الموضوع ، والفرع هو الفرق . ولكن العيب فى ذلك ان الموضوع لم يكن الا رأس موضوع أو عنوان ، والمادة كلها من اختلاف الفرق فى هذا الموضوع . فالمادة الكلامية تعطى تاريخ فرق مقنع تحت ستار الموضوعات . ولكن الفضل يكمن فى اكتشاف أن الفرق ليست مجرد تاريخ بل تندرج تحت أصول فكرية أو موضوعات مستقلة ، وبالتالى يمكن حصرها ورؤية جدلها فيما بينها . ولو تركت الفرق بلا أصول لما أمكن حصرها أو ضبطها . فبناء العلم سابق على تاريخ العلم ، والموضوعات هو أساس التشعب والآراء . وقد نشأت الحاجة الى الأصول من أجل ضبط الفرق الى عيوب المنهج التاريخى الصرف الذى

(٢١) « اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا فى تعديد الفرق الاسلامية لا على قانون مستند الى نص ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود . فمما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهج واحد فى تعديد الفرق . ومن المعلوم الذى لا مرأى فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما فى مسألة ما عد صاحب المقالة والا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعدد . ويكون من انفرد بمسألة من احكام الجوهر مثلاً معدودا فى عداد أصحاب المقالات . فلابد إذن من ضابط فى مسائل هى أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة ، ويعد صاحبه صاحب مقالة ما وجدت لاحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط لانهم استرسلوا فى ايراد مذاهب الامة كيف اتفق وعلى الوجه الذى وجد لا على قانون مستقر وأصيل مستمر » الملل ج ١ ص ٩ — ١٠ ، « فاذا وجدنا افراد واحد من أئمة الامة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً ، وجماعته فرقة . بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ، ورددنا باقى مقالته الى الفروع التى لا تعد مذهباً مفردا فلا تذهب المقالات الى غير النهاية » الملل ج ١ ص ١٣ .

يكتفى بسرد الفرق وتوالدها عن بعضها البعض . فالتاريخ لا يمكن فهمه بدون الفكر ، والحركات الفكرية لا يمكن ادراكها الا بأنماط عقلية مثالية تكون هذه الحركات تجسيدا لها (٢٢) .

والأصول أربع : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل . فالأصلان الأول والثاني استقرا فيما بعد في بناء العلم . ولكن الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد يشمل مسائل عديدة يدخل بعضها في العدل في موضوع « أفعال الشعور الداخلية » (٢٣) ، والبعض الآخر في السمعيات مثل موضوع الإيمان والعمل الذي يأخذ اسم « الأسماء والأحكام » ، وبعض مسائل المعاد ، أوائلها في الدنيا مثل التوبة والوعد والوعيد دون صورها الفنية من جنة ونار ، وصراط وميزان ، وحوض وشفاة ... الخ . أما الأصل الرابع ، وهو السمع والعقل ، فإنه يشمل موضوع العقل والنقل ، وهو داخل الالهيات مع الذات والصفات والأفعال في بناء العلم بعد اكتماله . ويشمل موضوعي النبوة والامامة وهما من موضوعات السمعيات . لا توجد اذن تفرقة في الأصول الأربع بين الالهيات والسمعيات ، تلك التفرقة التي حدثت في بناء العلم فيما بعد . وأصبح موضوعا النبوة والامامة من الموضوعات العقلية لدخولهما تحت أصل السمع والعقل وليس تحت باب السمعيات كما هو الحال في بناء العلم المتأخر . بل انه الأول مرة يظهر السمع والعقل كأصل مستقل عن التوحيد والعدل . وبالتالي يكون فكرنا المعاصر قد تخلف بفتحه بابا للسمعيات تبعا لبناء العلم المتأخر ، واسقاطه أصل السمع والعقل ، كما تخلفت عقائدنا المتأخرة باسقاط العدل وابتلاعه في التوحيد حتى لم يعد العدل موجودا في سلوك الإنسان أو في النظم الاجتماعية (٢٤) . وهنا

(٢٢) « أهل الأصول المختلفون في التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل » الملل ج ١ ص ٦١ .

(٢٣) « أفعال الشعور الداخلية » في الفصل السابع : « خلق الأفعال » .

(٢٤) « فاجتهدت على ما تيسر من التقرير من التفسير حتى حصرتها في أربع قواعد هي الأصول الكبرى : القاعدة الأولى ، الصفات والتوحيد

تبرز أهمية إحدى الحركات الإصلاحية الحديثة بإبرازها أصل العدل وأصل السمع والعقل من أجل إرساء قواعد العدالة الاجتماعية والعقلانية الجديدة ، وبناء على هذه الأصول الأربع تصبح الفرق أربعة : القدرية ، والصفات ، والخوارج ، والشيعة (٢٥) . ويعد ذلك انتصار العقل على التاريخ إذا علمنا أن تاريخ الفرق كان باستمرار تاريخاً موجهاً بالنص الذي يجعلها ثلاثاً وسبعين فرقة !

٣ - من الفرق ثم الموضوعات بلا بناء إلى الفرق ثم الموضوعات

المبينة : في نفس الوقت الذي يظهر فيه علم الكلام على أنه تاريخ فرق يظهر أيضاً على أنه موضوعات مستقلة ، وإن لم تدخل تحت تبويب معين حتى نعلم بناء العلم . يتم عرض الفرق أولاً ثم الموضوعات ثانياً دون

فيها ، وهي تشمل على مسائل الصفات الإزلية اثباتاً عند جماعة ونفيها عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمعتزلة . القاعدة الثانية ، القدر والعدل وهي التي تشمل مسائل القضاء والجبر والكسب في إرادة الخير والشر والمقدور والمعلوم اثباتاً عند جماعة ونفيها عند جماعة وفيها الخلاف بين القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية . القاعدة الثالثة ، الوعد والوعيد ، والإساءة والأحكام ، وهي تشمل على مسائل الإيمان والتوبة والوعيد والإرجاء والتكفير والتضليل اثباتاً على وجه عند جماعة ، ونفيها عند جماعة ، وفيها الخلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية . القاعدة الرابعة ، السمع والعقل ، والرسالة والامامة ، وهي تشمل على مسائل التحسين والتثبيح والصالح والإصلاح واللفظ والعصمة في النبوة وشرائط الامامة نصاً عند جماعة وإجماعاً عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع ، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية « الملل ج ١ ص ١١ - ١٢ » .

(٢٥) هي محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » . « وإذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف تبينت أقسام الفرق ، وانحصرت كبارها في أربع بعد أن تدخل بعضها في بعض . كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، والصفاتية ، والخوارج ، والشيعة . ثم يتركب بعضها من بعض ، ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة » « الملل ج ١ ص ١٣ ، الرسالة » .

أدنى ربط بين الشعور التاريخي والشعور البنائي ، وكان هناك شعورين مستقنين عن بعضهما البعض لا رابط بينهما . بل ان عرض الفرق لم يتم طبقاً لأصول معينة فكرية أو طبقاً لبناء معين أو حتى طبقاً لموضوعات علم الكلام الرئيسية بل يدور معظمها حول المسائل الطبيعية ، وبعض مسائل أصول الفقه والأحكام ، وبعض مسائل الكلام مثل الإمامة والذات والصفات دون ترتيب أو تبويب بل أحياناً بتكرار وسرد وكان المعاني مازالت تتحسس طريقاً نحو البناء ، وكان علم الكلام مازال في بدايته ، محاولة لتجميع المعاني ، وتحويل النصوص الى موضوعات نظرية وان لم يجمعها جامع واحد (٢٦) .

وفي مقابل ذلك يعرض علم الكلام أيضاً على انه فرق ثم يعرض ثانياً على انه موضوعات مبنية . ولكن الفرق هي الفرق غير الاسلامية وعلى رأسها اليونان ، والنصارى ، واليهود ، والبراهمة لأن الفرق الاسلامية تركت في نهاية العلم كما هو الحال في المصنفات التي تحدد فيها بناء العلم النهائي . وذكر الفرق غير الاسلامية أولاً ليس من أجل السرد والاحصاء أو الاخبار والتعريف أو التاريخ والبيان بل تقوم الفرق على اساس فكري ، وتمثل كل فرقة موضوعاً مستقلاً . الفرقة موضوع تاريخي مستقل ولكنه يتحقق في التاريخ . والفرق ست : الأولى مبطلو الحقائق أو السوفسطائية ، وهي تشير الى نظرية العلم كمقدمة أولى في بناء العلم (٢٧) . والثانية القائلون بقدوم العالم دون اله ، والثالثة القائلون بقدوم العالم وقدام الله ، والرابعة القائلون بحدوث العالم بمديرين أو أكثر . وهذه الفرق الأربع تتناول نظرية الوجود وهي المقدمة الثانية في بناء العلم النهائي ، اثبات حدوث العالم وان له صانعاً ومديراً (٢٨) . والفرقة

(٢٦) هذا هو ما فعله الأشعرى في « مقالات الاسلاميين » ، الجزء الاول عن الفرق ، والثاني عن الموضوعات . وللأشعرى أيضاً « مقالات غير الاسلاميين » مثل اليهود ، والنصارى و « مجمل المقالات » وفيه مقالات الملحدين ومجمل أقاويل الموحدين . ولكنهما لم يصلا إلينا ج ١ ، ص ٢٩ — ٣٠ من مقدمة محيي الدين عبد الحميد .

(٢٧) انظر الفصل الثالث : نظرية العلم .

(٢٨) انظر الفصل الرابع : نظرية الوجود .

الخامسة التى تثبت حدوث العالم ووجود الصانع وتنكر النبوات كلها كالبراهمة . والسادسة كالخامسة ولكنها تثبت بعض النبوات وتنكر البعض كاليهود والنصارى . وهاتان الفرقتان تتناولان موضوع النبوة ، وهو أول موضوع فى السمعيات بعد بناء العلم (٢٩) . كل فرقة اذن ليست تاريخيا بذاتها بل هى موضوع ، ومجموعها يكون العقائد الاسلامية فى بناء العلم (٣٠) .

أما الموضوعات فهى ست : التوحيد ، والقدر ، والايمان ، والوعيد ، والامامة ، واللطائف أى الطبيعيات . تشمل الالهيات التوحيد والقدر ، وتشمل السمعيات الايمان والوعيد والامامة . أما الطبيعيات فتشير الى بدنيات التفكير العلمى فى الطبيعة التى استعملت من قبل كسلم للالهيات كما هو واضح فى دليل الحدوث . أما النبوة فقد دخلت من قبل فى عرض الفرق غير الاسلامية واثبات التحريف فى الكتب المقدسة . كما دخلت أيضا نظرية العلم ونظرية الوجود فى عرض الفرق غير الاسلامية .

(٢٩) انظر الفصل التاسع : النبوة (تطور الوحى) .

(٣٠) يشمل الكلام على رؤوس الفرق المخالفة لسين الاسلام وهى الفرق الست عند ابن حزم كل الجزء الاول من « الفصل » والجزء الثانى حتى ص ١٠٥ وهذه الفرق هى ١ — مبطلو الحقائق الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية . ب — اثبات الحقائق الا أنهم قالوا ان العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر . ج — اثبات الحقائق وأن العالم لم يزل له مدبر ولم يزل . د — اثبات الحقائق وأن العالم لم يزل له مدبر وبعضهم قال محدث ، واتفقوا على أن له مدبرين وأنهم أكثر من واحد واختلفوا فى عددهم (النصارى) . ه — اثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل وأبطلوا النبوات كلها . و — اثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل وأثبتوا النبوات الا أنهم خالفوا فى بعضها فافقروا ببعض الانبياء وأنكروا بعضهم (النصارى) . وفى مقابل ذلك يضع ابن حزم مجموع العقائد الاسلامية المقابلة فى تصور عام قائلا « وأوضحنا البراهين الضرورية على اثبات الاشياء ووجودها ثم على حدوثها كلها جواهرها وأعراضها بعد أن لم تكن ، ثم على أن لها محدثا واحدا مختارا لم يزل وحده لا شئ معه ، وأنه عمل لا لعله وترك لا لعله بل كما شاء لا اله الا هو ثم على صحة النبوات ثم على صحة نبوة محمد ، وأن ملته هى الحق ، وكل ملة سواها باطل ، وأنه آخر الانبياء ، وملته آخر الملل » . الفصل ج ٢ ، ص ١٠٥ .

وبالتالى يكتمل بناء العلم بالمنهجين التاريخى والموضوعى ، وظهور
الشعورين ، التكوينى والبنائى . ومن حيث الأهمية ، تفوق السمعيات
الالهيات من حيث الكم الى درجة الضعف وهو مازال مسيطرا على وجداننا
المعاصر ، ولو أن جزءا من السمعيات يغلب عليها الطابع العملى مثل
الامامة والمفاضلة . أما من حيث الكم ، فالطبيعيات هو الموضوع الذى
بأتى فى الدرجة الاولى مع الامامة وكأن موضوع الطبيعة والسياسة هما
أهم موضوعين أصوليين فى العلم . وهو ما تخلفنا عنه بوجداننا المعاصر
عندما توارت الطبيعة ، وفتر الناس من قاموس السياسة بعد أن أصبحت
حرفة ونفاقا (٣١) . ثم تأتى مسائلنا القدر والايهان والعمل بآتيان من حيث
يدل على أن موضوعى حرية الأعمال والايهان والعمل بآتيان من حيث
الأهمية بعد الطبيعة والسياسة وكان الانسان من حيث هو عامل حر
هو الذى ينتشر فى الطبيعة وفى السياسة ، وهو الذى يفعل فى التاريخ
وفى المجتمع . ثم يأتى فى الدرجة الثالثة موضوعا التوحيد والوعد والوعيد ،
وكان الانسان الذى يفعل بحرية فى التاريخ وفى المجتمع هو الذى يوحد
بالله وهو الذى يكون له مستقبل مضمون . التوحيد إذن ليس شرطا
بل مشروط ، والفعل الحر فى التاريخ والمجتمع ليس مشروطا بل شرط .
وبالتالى يكون فكرنا المعاصر قد تخلف عندما جعل التوحيد شرطا لا مشروطا ،
وعندما جعل فعل الانسان الحر فى التاريخ والمجتمع مشروطا لا شرطا .
وإذا أخذنا موضوعات الفرق غير الاسلامية فى الاعتبار وهى نظرية العلم
ونظرية الوجود والنبوة ووضعناها مع الموضوعات الأصولية الست
ورتبناها من حيث الأهمية نجد الترتيب الآتى : ١ — النبوة . ٢ — الطبيعيات
٣ — الامامة . ٤ — القدر . ٥ — الايمان . ٦ — التوحيد . ٧ — الوجود .
٨ — الوعد والوعيد . ٩ — العلم . وهو ما تخلفنا عن معظمه بتركنا مسألة
النبوة ودراستها دراسة علمية تاريخية ، وتركنا احساسنا بالطبيعة واتحادنا
بها ، وفقرنا من السياسة ، وقصورنا عن الفعل الحر ، وتوارى علمنا
وراء الايمان ، واعطائنا الاولوية المطلقة لله وللأخرويات ، ثم انحسار
العلم عن مظاهر الحياة وعدم اقامتها على أسس علمية . فالعلم كان آخر

(٣١) انظر مقالنا « القاموس السياسى والثقة المفقودة » الدين والثورة
فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية . (العنوان الاصلى الذى غيره رئيس
التحرير الرقيب كان : فتور الشعب من قاموس السياسة) .

الموضوعات التسع من حيث الأهمية والكم وإن كان أولها من حيث الترتيب . ومن خلال هذه الموضوعات الأساسية تتم الإشارة الى الفرق الإسلامية وهي خمس : أهل السنة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والشيعة ، والخوارج (٣٢) .

ثالثاً : من المسائل الى الموضوعات ، ومن الموضوعات الى الأصول :

بعد أن ظهرت الموضوعات من خلال الفرق والفرق من خلال الموضوعات ، وقبل أن يتحدد بناء العلم النهائي ظهرت أيضاً عدة مسائل كلامية مستقلة عن الفرق ثم ظلت تتحد فيما بينها في فصول ، وتنترج الفصول تحت أبواب ، والأبواب تحت أصول حتى تظهر في النهاية أصول العلم والتي يمكن بعد ذلك من تكوينها في البناء النهائي للعلم . وإذا جاز نمط التقابل الماضي في تحديد الصلة بين الموضوعات والفرق فإن نمط التدرج والتكوين والتجميع هو الذي يساعد على فهم تكوين البناء النهائي الذي يمكن وصفه كالآتي :

١ — من الأقوال المتفرقة الى الموضوعات المتناثرة : ظهرت بعض

الأقوال المتفرقة أو الكلام ينشأ حولها الجدل ، هجوماً أو دفاعاً . هنا يبدو العلم ناشئاً من الخصام بين المتحاورين ، والصراع بين المواقف المذهبية دون أن يكون له عرض عقلي شامل ، وكما هو الحال أحياناً في بيئتنا الثقافية المعاصرة عندما تغلب عليها الأقوال دون الأصول . في

(٣٢) « ونحن نبتدأ من هنا إن شاء الله تعالى في المعاني التي هي عمدة ما استقر المسلمون عليه وهي : التوحيد ، والقدر ، والإيمان ، والوعد ، والامامة ، والمفاضلة ، ثم أشياء يسميها المتكلمون اللطائف » الفصل ج ٢ ص ١١٠ ، الكلام في التوحيد ونفى التشبيه ج ٢ ، ص ١١٠ — ١٦٩ ج ٣ ، ص ٣ — ١٨ ، الكلام في القدر ج ٣ ، ص ١٨ — ١٣٧ ، كتاب الإيمان والكف والطاعة والمعاصي والوعد والوعيد ج ٣ ، ص ١٣٧ — ١٧٤ ج ٤ ، ص ٣ — ٦٨ ، الكلام في الوعد والوعد ج ٢ ، ص ٦٨ — ١٠٦ ، الكلام في الامامة والمفاضلة ج ٤ ، ص ١٠٦ — ١٧٤ ج ٥ ، ص ٧١ — ٢١١ ، أشياء يسميها المتكلمون اللطائف ج ٥ ، ص ٧١ — ٢١١ ج ٢ ، ص ١٠٦ .

هذه المؤلفات الجدلية في الرد على الخصوم لا يكون للعلم بناء معين بل يدور حول موضوعات متفرقة يجمعها من بعيد البناء العام للعلم . قد يكون للرد على الخصوم بناءه الشكلي الخاص ، وهو دفاع المؤلف عن مذهبه أولاً ثم هجومه على مذهب الخصم ثانياً أو الهجوم على مذهب الخصم أولاً ثم الدفاع عن مذهبه ثانياً . ويكون ذلك إما بإيراد أقوال الخصم نصاً ثم الرد عليها أو بإيراد مقالته معنى ثم تفنيدها . ويتم ذلك عن طريق تصحيح الرواية حتى تنقل المقالة على الوجه الصحيح أو تصحيح فهم المقال المتعمد إما بالتقصير أو الزيادة أو التحريف أو التأويل . وهذا مجاله منطق الجدل وأساليبه وليس موضوعات الكلام ، ويتعلق بأساليب البيان أكثر من تعلقه بمضمون البيان (٣٣) . كان العلم اذن مجرد مناقشة حول مقالات نظرية دون ان تندرج في بناء نظرى للعلم ، وكان معظمها يدور حول المعاد والطبيعات والنبوة وبعض مسائل الفقه والامامة . ولكن الغالب على المقالات موضوعات المعاد والطبيعات والامامة ، وهى موضوعات النزاع التى تحاول ان تجد نفسها كموضوعات مستقلة قبل البحث عن أساس نظرى أو بناء عقلى لها . ولكن تظل هناك ميزة وهو الحوار والنقاش والمصراع الفكرى ، وهو ما ينقص بيئتنا الثقافية المعاصرة نظراً لغياب التيارات الفكرية والادارس الفلسفية باستثناء حركات الإصلاح الدينية الحديثة التى لم تؤت كل ثمارها ، بل أوشك صوتها أن يخفت دون صوت بديل .

ثم تظهر المسائل من خلال التأويل والآراء والمناقشات ، وتحدد المعانى والأوصاف ، ولكن يبدأ العلم فى الظهور من خلال المسألة . والمسائل كلها تشير من بعيد الى بناء العلم النهائى الذى سيظهر فيما بعد . تشمل المقدمات — نظريتنا العلم والوجود — حوالى عشر العلم على خلاف

(٣٣) هذا هو موقف الخياط فى « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » . القسم الأول دفاع عن المعتزلة ضد تشويههم من الخصم (ص ٣ — ١٠٣) والثانى دفاع من المعتزلة ضد ايحاء الخصم لهم فيما أنكروه على خصومهم (ص ١٠٣ — ١٧٣) انظر منطق الجدل فى الباب الأول « خدا العلم » — منهجه .

ما سيبدو في النهاية من ابتلاع هذه المقدمات للعلم ذاته حتى أنها بلغت ثلاثة أرباعه . أما الالهيات فانها تشمل حوالى ثلثي العلم ، التوحيد ، الثلث ، والعدل الثلث الآخر في مقابل السمعيات التي تشمل الثلث الأخير مما يدل على أهمية الالهيات قبل السمعيات نظرا لوجود الأخطار التي تواجه التوحيد بصورة أكثر من الأخطار التي تواجه السمعيات . وتتداخل مسائل التوحيد مع مسائل الوجود أعنى دليل الحدوث وهو مازال حاصلا حتى البناء النهائي للعلم ، ومازال متحققا في وجداننا المعاصر من ربط بين الوجود واللّه أو بين الطبيعيات والالهيات . كما تظهر الفرق الإسلامية والفرق غير الإسلامية المعارضة مما يدل على أن العلم من حيث هو بناء مازال مرتبطا بالعلم من حيث هو تاريخ . أما السمعيات فانها لا تشمل إلا النبوة والمعاد ، والأسماء والأحكام ، وتسقط الإمامة من الحساب ، وكأن السياسة لا أهمية لها ، وهو ما نعاني منه حتى الآن من فتور الناس من قاموس السياسة . والنبوة أهم الموضوعات السمعية لدرجة أنها من حيث الترتيب تأتي بعد التوحيد مباشرة وقبل العدل ، ويتم اثباتها ضد منكريها ، وتظهر الفرق أيضا ضمن هذا الإنكار . كما أنها تبلغ من حيث الكم أقل من نصف السمعيات كلها ، وضعف الأسماء والأحكام التي لا تتجاوز خمس السمعيات . كما يعادل المعاد النبوة من حيث الكم ، وهما معا يشملان أربعة أخماس العلم . وهو مازال حاصلا في وجداننا المعاصر من سيادة السمعيات وعلى رأسها أمور المعاد (٣٤) .

(٣٤) هذا موقف الماتريدي في « كتاب التوحيد » . مسائل العلم ص ٣ — ١١ ، الوجود ص ١١ — ٣٠ ، التوحيد ص ٣٠ — ١٧٦ ، النبوة ص ١٧٦ — ٢١٠ ، العدل ص ٢١٥ — ٣٢٣ ، المعاد ص ٣٢٣ — ٣٧٣ ، الايمان ص ٣٧٣ — ٢٠٠ . وكذلك موقف البيهقي في « الاعتقاد » . ما يجب على العقل ص ٤ — ٦ ، ما يستدل به على حدوث العالم ص ٦ — ٣ ، في ذكر أسماء الله ص ١٣ — ٤٥ ، في الايمان بالقدر ص ٥٣ — ٧٩ ، في الايمان ص ٧٩ — ٨٨ ، في الشفاعة ص ٨٨ — ١١١ ، في النبوة والإمامة ص ١١١ — ١٩٨ . ويسمى الكل أبوابا ، « باب القول في النبوة » . وكذلك موقف الصابوني بالرغم من تأخره (توفي ٥٨٠ هـ) في « البداية » إذ يتحدث عن موضوعات العلم بعبارة « القول في .. » دون

ويستمر التصنيف في المسائل الى ما بعد ظهور الأصول والى ما بعد اكتمال البناء وكأن المسألة هي الغاية النهائية من اقامة العلم حتى أن المسائل فيما بعد تحولت الى عقائد ، وعادت الأمور مثلما بدأت منه ، من العقائد الى المسائل ثم من المسائل الى العقائد من جديد ، ففي المسائل المتأخرة يسقط العلم كما سقط في العقائد المتأخرة وكما يغيب في وجداننا المعاصر . ويبلغ الرجود سدس العلم ، أى أن موضوعات العلم الالهية والسمعية ما زالت هي السائدة على المقدمات النظرية . أما الالهيات فانها تشمل أربعة أخماس العلم ، والسمعيات الخمس الأخير . وفي الالهيات هذه يمثل التوحيد ستة أضعاف العدل مما يدل على توارى العدل وتقهره عن التوحيد حتى يضيع كلية في العقائد المتأخرة ، ويختفى من وجداننا المعاصر . وفي السمعيات تختلط مسائل النبوة بالمعاد ، وتبدأ الإمامة بالدعوة الى السلطان كما نفعل في أيامنا هذه ، ويسقط الايمان والعمل كما يسقط في عالمنا اليوم . وهو ما حاولت الحركات الإصلاحية الوقوف امامه ، وابرز موضوع الايمان والعمل من جديد مع اعطاء الاولوية للعمل على الايمان (٢٥) .

وفي دوائر المعارف المتأخرة ، يعود العلم من جديد الى الظهور من خلال الكلام أى حتى ما قبل المقالات والمسائل ، ولكن يوحى مجموع الكلام بالبناء العام للعلم الذى بدأ يتوارى أيضا حتى يفسح المجال للعقائد .

فصول أو أبواب أو قواعد أو أصول . القول في مدارك العلوم ص ٢٩ — ٣٠ ، القول في حدوث العالم ص ٣٤ — ٣٨ ، القول في توحيد الصانع وتنزيهه وصفاته ورؤيته وأرادته ص ٣٩ — ٨٤ ، القول في الرسالة والنبوة والكرامة ص ٨٥ — ٩٩ ، القول في الإمامة ص ١٠٠ — ١٠٥ ، في مسائل التعديل والتجوير ص ١٠٦ — ١٤٨ ، في الايمان ص ١٤٠ — ١٥٧ ، فيما وجب الايمان به بالسمع ص ١٥٨ — ١٦٠ .

(٣٥) هذا هو موقف الرازى في « المسائل الخمسون » التى كان يمكن عرضها أيضا مع العقائد المتأخرة . ويشمل الوجود المسائلين الأوليين ، والتوحيد المسائل ٣ — ٣٣ ، والعدل المسائل ٣٤ — ٣٨ ، والمعاد والنبوات المسائل ٣٩ — ٤٦ ، والإمامة . المسائل ٤٧ — ٥٠ .

فالمقدمات التى تشمل نظريتى العلم والوجود تغطى ربيع العلم . أما
الالهيات فانها تعادل نصف العلم ، والسمعيات تمثل ضعف الالهيات ،
وهو مازال سائدا فى وجداننا المعاصر مع ضحك العيش ، وتأزم الحياة .
وفى الالهيات يضم التوحيد العدل ويحتويه فى الانحال ويكون ضعفه . أما
السمعيات فان الامامة تسقط منها مما يشير الى انحسار السياسة من
فكرنا الدينى المتأخر ، ونفورنا منها فى واقعنا الحالى بعد تحولها الى
تجارة ومهنة وربح ومكسب . ويعود تاريخ الفرق فى الظهور فى ختام
السمعيات ، وفى موضوع الايمان (٣٦) . ولكن من خلال المقالات والكلام
والمسائل تظهر الفصول التى تدل على بعض الموضوعات المستقلة وليس
على بناء العلم ككل ، مثل موضوعات خلق القرآن ، والقدرة ، والرؤية ،
والشفاعة . يشير الأول والثالث الى التوحيد ، ويشير الثانى الى العدل ،
وكلاهما أصلان فى الالهيات . وتشير الشفاعة الى المعاد ، وهو أصل فى
السمعيات . ومع ذلك تشير هذه المسائل الى بناء العلم . فتظهر نظريتا
العلم والوجود لأول مرة دون أن يكونا مقدمتين للعلم . بل يظهران متواريين
أمام الالهيات والسمعيات ، ولا يجاوزان جزءا من أربعة عشر جزءا من
العلم ذاته . ومن ثم يكون العلم المتأخر قد تقدم بالفعل عندما فاقت
المقدمتان العلم ذاته . ولو تطور العلم فيما بعد لابتلعت المقدمات كلها
من تبقى من الالهيات والسمعيات . ويكون فكرنا المعاصر الآن قد تخلف
عن هذا التقدم السابق بتواري نظريتى العلم والوجود أمام الالهيات
والسمعيات . ومن حيث الكم تفوق السمعيات الالهيات الى حد ما مما يدل
على أهمية السمعيات وأمور المعاد فى بدايات العلم . وتكون سيادة
السمعيات فى وجداننا المعاصر عود الى بدايات العلم وقضاء على تقدمه .
وفى الالهيات ، يتميز العدل عن التوحيد ، ويساويه فى الأهمية ، ولم

(٣٦) هذا هو موقف الهوى الحفيد فى « الدر النضيد » ، وكان
يمكن عرضه أيضا مع العقائد المتأخرة الا أننا هنا نعرض لبناء العلم أكثر
من عرضنا لتاريخ العلم ص ١٣٣ — ١٤٠ ، الوجود ص ١٤٠ — ١٤٣ ،
التوحيد ص ١٤٣ — ١٥٢ ، العدل ص ١٤٨ — ١٥٠ ، النبوة ص ١٥٢ —
١٥٩ ، الايمان ص ١٥٩ — ١٦٦ ، المعاد ص ١٦٦ — ١٧٤ .

يتم ابتلاعه داخل التوحيد كما هو الحال في العقائد المتأخرة وفي وجداننا المعاصر . وفي السمعيات تكون للامامة وللإيمان والعمل الأولوية على المعاد والنبوة من حيث الترتيب إذ أنهما يبدآن السمعيات ، ومن حيث الكم إذ أنهما يبلغان ثلاثة أرباع العلم . ويكون فكرنا المعاصر متخلفا عن هذا النمط القديم عندما أصبحت الأولوية للنبوة وللمعاد كما هو الحال في بناء العلم المتأخر . بل إن الإمامة لها الأولوية على الإيمان والعمل من حيث الترتيب والكم مما يدل على أهمية السياسة في بدايات العلم وتخلف واقعنا المعاصر عن هذا النمط القديم بإخراجنا السياسة كلية من بناء العلم كما هو الحال في العقائد المتأخرة أو على أقصى تقدير اعتبارها ملحقا للعلم وليس داخلا فيه كما هو الحال في بناء العلم النهائي ، ومما يدل أيضا على أولوية العمل الجماعي على العمل الفردي كما هو واقع في حياتنا المعاصرة من اعطاء الأولوية للعمل الفردي على العمل الجماعي ، أي عمل الزعيم على ممارسة الجماهير ، وبطولة القائد على اشراك الشعوب . ثم تظهر الموضوعات الأربعة المستقلة من خلال المسائل ، وهي الموضوعات التي مازالت ماثرا للجدل وللخلاف : القرآن ، والقدر ، والشفاعة ، والرؤية . التوحيد ، والقدر ، التعديل والتحويل في العدل ، والشفاعة في السمعيات . ولكن الترتيب من حيث الكم هو في الحقيقة : خلق القرآن ، الإرادة ، الرؤية ، الشفاعة مما يدل على أن موضوع خلق القرآن كان من أولى موضوعات الجدل والنزاع ، وهو الأولى بالاحياء في فكرنا المعاصر بمدلول حديث في اعتبار الوحي تعبيرا عن واقع ومن ثم فهو حادث أكثر منه تنزيلا من فكر ومن ثم فهو قديم . تعنى حادث أنه يتغير في فهمه وتفسيره طبقا لمتطلبات الواقع وتعنى القديم أنه سابق على التجربة لا يتغير بتغير الواقع وتطور التاريخ . ويعادل موضوع خلق القرآن أربعة أضعاف الرؤية من حيث الكم ، هو ما يحدث في فكرنا المعاصر عندما تثار قضية الرؤية في الدين الشعبي وفي الطرق الصوفية دون اثاره قضية خلق القرآن بمدلولها الحديث . وتدل هذه الموضوعات الأربع على سيادة الالهيات ، خلق القرآن ، والرؤية ، والإرادة على السمعيات في موضوع الشفاعة وهو أيضا ما يحدث في فكرنا المعاصر . ولكن في الالهيات ، يبلغ التوحيد أربعة أضعاف العدل من حيث الكم ، وهذا ما حدث في علم الكلام العقائدي عندما ابتلع التوحيد العدل كلية حتى ضاع العدل من

ما يحدث في فكرنا المعاصر من استمرار للشفاعة الدينية والدنيوية معا
ما يحدث في فكرنا المعاصر من استمرار للشفاعة الدينية والدنيوية معا
كموجه لسلوكنا القومي (٣٧) .

٢ - من الموضوعات الى الفصول ، ومن الفصول الى الأبواب :

تم تتحول هذه الموضوعات الى فصول ، والفصول الى ابواب . وقد تم
ذلك أيضا في القرنين الرابع والخامس . وان ظهور الموضوعات في فصول
كثيرة دون تبويبها في موضوعات أقل ودون احصاء لهذه الفصول ليدل
على أن بناء العلم لم يكتمل بعد في حين أن الموضوعات قد أخذت استقلالها
النهائي . فتظهر نظرية العلم مع شرعيتها في حين تختفى نظرية الوجود .
وذلك يدل على أن انفصاله عن التوحيد فيما بعد يمثل تقدما ملموسا للعلم
وتبرز الطبيعة ولو أنها مازالت سلما لله . وتمثل نظرية العلم حوالى
عشر العلم ، وبالتالي يكون علم الكلام المتأخر قد خطا خطوات حاسمة
باتساع موضوعي العلم والوجود حتى أنهما أصبحا ثلاثة ارباع العلم .
ويكون وجداننا المعاصر قد تخلف عن بناء العلم باسقاطنا من حياتنا العلم
والوجود أو المعرفة والطبيعة نظرا لسيادة الالهيات وابتلاعها الطبيعة
والسمعيات كبديل للمعرفة . ثم تتعادل الالهيات والسمعيات من حيث
الكم ان لم تفق الأولى الثانية بقليل . وفي الالهيات يختلط موضوع العدل
بالتوحيد مما سهل ابتلاع التوحيد للعدل في علم الكلام العقائدى ، ومما
يشبب رسوخ توارى مقولة العدل من وجداننا المعاصر . بالإضافة الى أن
التوحيد يفوق العدل من حيث الكم ، أكثر من خمسة أضعاف ، مما يدل
على طغيان التوحيد على العدل في نمط فكرنا القديم ، واستمرار هذا
النمط حتى الآن باستثناء الاصول الاعتزالية عندما فاق العدل التوحيد .

(٣٧) هذا هو موقف الباقلاني في « الانصاف » ، نظرية العلم
ص ١٣ - ١٥ ، ص ١٩ - ٢٣ ، الوجود ص ١٥ - ١٨ ، التوحيد
ص ٢٣ - ٤٥ ، العدل ص ٤٥ - ٥١ ، المعاد ص ٥١ - ٥٤ ، الايمان
والعمل ص ٥٤ - ٦٠ ، النبوة ص ٦١ - ٦٤ ، الامة ص ٦٤ - ٧٠ ،
خلق القرآن ص ٧٠ - ١٤٣ ، الخلق والإرادة ص ١٤٤ - ١٦٧ ،
الشفاعة ص ١٦٨ - ١٧٦ ، الرؤية ص ١٧٦ - ١٩٤ .

أما السمعيات فتختلط ببعض مسائلها مثل الإيمان والعمل مع بعض مسائل العدل . كما تظهر بعض مسائل العدل مع الإمامة مما يدل على تشتت العدل وضياعه بعد أن ابتلع التوحيد جزءا منه ، وتشتت الباقي في السمعيات ، مرة في المعاد ، ومرة في الأسماء والأحكام ، ومرة في الإمامة . كما تختلط في السمعيات بعض مسائل الإيمان والعمل مع بعض موضوعات المعاد ، وسيادة المعاد على الإيمان والعمل وهو ما يحدث في فكرنا المعاصر حتى الآن . وتدخل بعض موضوعات النبوة في الإمامة مما يدل على سيادة التفكير الديني على الفكر السياسي ، وهو ما يحدث حتى الآن . كما تظهر الإمامة كموضوع الهوى أكثر منه كموضوع سياسي ، وانتهاء الإمامة بالهجوم على الروافض من أهل الإباحة وأهل النجوم أى على الصوفية والفلاسفة مما يشير إلى اتصال العلوم القديمة بعضها ببعض ، وبداية ظهور موضوع التاريخ كملحق للإمامة (٣٨) .

وتد تختنى نظرية العلم ، وتظهر نظرية الوجود الآن الربط بين العلم والمعلوم لم يكن ضروريا بعد ، كما حدث في بناء العلم . ولا يمثل الوجود إلا حوالى جزءا من عشرين جزءا مما يكونه العلم ، وهو ما يحدث في وجداننا المعاصر من ربط للعلم بالاشراقيات أو ترك المعلوم بلا علم . ويظهر العلم ذاته من عدة فصول دون عد أو احصاء ولكن تبدأ الأبواب في الظهور ، على الأقل باب واحد في ذكر ما يستحيل في أوصاف الباري ، ويصل واحد في حدوث العالم ووجود الصانع . ومن ثم ، تبدأ الفصول المتفرقة في التجمع تحت أبواب أكبر ، وفي أصول أشمل حتى يظهر بناء العلم فيما بعد . وتبلغ الالهيات ثلاثة أضعاف السمعيات مما يدل على استمرار النمط القديم في فكرنا الديني المتأخر وفي وجداننا المعاصر . وفي الالهيات يظهر التوحيد ثم العدل مختلطا ببعض مسائل التوحيد وكأن العدل ما هو إلا تطبيقات للتوحيد ، وليس بابا مستقلا عن فعل الإنسان

(٣٨) هذا هو موقف النسفى في « بحر الكلام » . العلم وشرعيته ص ٢ — ١٤ ، التوحيد ص ١٥ — ٣٤ ، العدل ص ٣٥ — ٣٧ ، الإيمان والعمل ، والمعاد ، والعدل ص ٣٨ — ٥٣ ، النبوة والمعاد ص ٥٤ — ٧٨ ، الإمامة ص ٧٩ — ٩٧ .

وعقل الانسان . ومن حيث الكم يفوق التوحيد العدل ، ويبلغ ثمانية اضعافه مما يدل على سهولة ابتلاع التوحيد للعدل في فكرنا الكلامي المتأخر ، وضياح العدل كلية من وجداننا المعاصر . وفي السمعيات تبتلع النبوة باقى الموضوعات مثل المعاد والايمان والعمل ، وتظهر مسألة العقل والنقل مع النبوة وهى فى الحقيقة احدى مسائل التوحيد . وتبلغ النبوة ثلاثة ارباع السمعيات ، ولا تترك للإمامة الا الربع الأخير . فالتوحيد هو الموضوع الأول ، وما سواه ملحق له . وهو الموضوع الوحيد الذى ظهر على أنه أصل ، وهو الموضوع الوحيد الذى ظهر فى باب مستقل هو الباب الوحيد ، وما سواه فصول . مما يدل على أن علم الكلام كله قائم على أصل واحد هو التوحيد ، وهو ما ظهر فى احصاء الأصول قبل بناء العلم الكامل (٣٩) .

ثم تظهر الفصول فى ابواب أكثر ، ويتحدد بناء العلم ولو أنها ابواب فى القول . وتظهر نظريتنا العلم والوجود . مما يشير الى بداية استقرار العلم من حيث مقدماته النظرية ، ولكنها تشمل من حيث الكم جزءا من خمسة عشر جزءا تكون مادة العلم كله ، وبالتالي يكون علم الكلام المتأخر قد خطا خطوات واسعة باعطاء الأولوية للمقدمات النظرية على مادة الكلام ذاتها . ونكون نحن قد تخلفنا عن مكاسب العلم المتأخرة باسقاطنا العلم والوجود من وجداننا المعاصر . وتمثل الالهيات أكثر من ضعف السمعيات ، وهو مازال أيضا فى فكرنا المعاصر عندما تتباعد الالهيات والسمعيات معاً كمحاور فى فكرنا القومى . وفى الالهيات يفوق التوحيد العدل ، اذ يمثل التوحيد ثلاثة أخماس الالهيات ، والعدل الخمسين الباقين ، وهو ما استمر فى علم الكلام المتأخر باختفاء العدل فى بطن التوحيد ثم ضياعه كلية من وجداننا المعاصر . وفى السمعيات تعادل النبوات من حيث الكم الموضوعات الثلاث الأخرى ، المعاد ، والايمان والعمل ، والإمامة مما يدل على استمرار هذا النمط حتى الآن فى فكرنا المعاصر بتركيزنا على

(٣٩) هذا هو موقف الجوينى فى « مع الأدلة » . الوجود ص ٧٦ ب ٨١ ، التوحيد ص ٨٢ — ١٠٥ ، العدل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، النبوة ص ١٠٩ — ١١٣ ، الإمامة ص ١١٤ — ١١٦ .

النبوة ، وبتفكيرنا في النبي . ويكون موضوع الايمان والعمل أقل الموضوعات كما هو واضح في حياتنا المعاصرة بالرغم من محاولة الحركات الإصلاحية تغيير ذلك . وتتداخل بعض مسائل الإمامة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين المعاد والايمان والعمل . وكذلك تبرز بعض مسائل العدل مثل الآجال والارزاق والأسعار في السمعيات بين النبوة والمعاد (٤٠) .

وقد تظهر مع الأقوال والفصول والأبواب الكتب ، مجموعة من الأقوال تكون فصلا ، ومجموعة من الفصول تكون بابا ، ومجموعة من الأبواب تكون كتابا . وبالتالي يتحدد بناء العلم أكثر فأكثر في عدة جوانب تكون أساسا للعلم . وتظهر نظريتنا العلم والوجود في خمس العلم تقريبا مما يدل على بدايات ابتلاع المقدمات النظرية للعلم . ولكن الوجود يفوق العلم من حيث الكم اذ ينحو نحو الاستقلال بذاته ، وتتداخل مباحثه مع التوحيد حتى أنه يفقد ما يظهر الوجود يختفى التوحيد ، وبقدر ما يظهر التوحيد المشخص يختفى الوجود ، وكأن تحويل « الثيولوجيا » الى « أنطولوجيا » عملية فكرية وتاريخية طبيعية . وتظهر مباحث جديدة في الوجود مثل مباحث العدل ومباحث الاحوال . وتبدو الالهيات وقد تجاوزت من حيث الكم السمعيات وكان السمعيات لا تكون جزءا أساسيا من بناء العلم ، حوالى الثمن ، والالهيات سبعة أثمان العلم ، على خلاف الحال الآن في وجداننا المعاصر المفتوح على السمعيات بلا تردد . وفي الالهيات لأول مرة تفوق مسائل العدل مسائل التوحيد نظرا لبلوغ التيار الاعتزالي قمته ، ومحاولة الأشاعرة صده ، والوقوف أمامه ، اذ تبلغ مسائل العدل ثلاثة أرباع الالهيات ، والتوحيد الربع الأخير . وتكون خسارة كبيرة ما حدث فيما بعد في بناء العلم الأشعري عندما ابتلع التوحيد العدل في نظرية الذات والصفات والأفعال ، وعندما ضاع العدل كلية من وجداننا المعاصر بالرغم من محاولات بعض الحركات الإصلاحية

(٤٠) هذا هو موقف الجويني في « الإرشاد » . العلم ص ٣ — ١٧ ، الوجود ص ١٧ — ٣٠ ، التوحيد ص ٣٠ — ١٨٧ ، العدل ص ١٨٧ — ٣٠٢ ، النبوة ص ٣٠٢ — ٣٥٨ ، المعاد ص ٣٥٨ — ٣٩٦ ، الايمان والعمل ص ٣٩٦ — ٤١٠ ، الإمامة ص ٤١٠ — ٤٣٤ .

أحيائه من جديد . وتتفصل مسائل العدل الى الإرادة ، والقدر ، والتولد ، والطبائع ، والتعديل والتجوير . أما السمعيات فلا تشمل الا موضوعا واحدا هي النبوات دون المعاد أو الإيمان والعمل أو الإمامة ، مما يدل على استمرار هذا النمط حتى الآن في وجداننا المعاصر خاصة بتوارى الإيمان والعمل والسياسة (٤١) .

وقد تختفى الفضول كلية ، ويتحول العلم كله الى أبواب محصاة ، ومن ثم يبدأ بناء العلم في الظهور . فالأبواب تحتوى على الموضوعات ، وان لم تتحول الموضوعات بعد الى أصول نظرا لأن عدة موضوعات تكون أصيلا واحدا . فتختفى نظرية العلم ونظرية الوجود باعتبارهما مقدمتين نظريتين للعلم مما يدل على أن ظهورهما يعد تقدما أساسيا في بناء العلم خاصة بعد أن اتسعا في فكرنا الكلامي المتأخر ، ومما يدل على مقدار التخلف بسقوطهما في فكرنا المعاصر . وقد تبدو بعض مسائل الوجود في التوحيد ومقدمة له مما يدل أيضا على أن ظهورها في النصف الثاني من القرن الرابع يمثل تقدما أساسيا في بناء العلم خاصة بعد تمدها في علم الكلام المتأخر وابتلاعها نصف العلم تقريبا حتى أصبحت تمثل ثلاثة من مباحثه الستة ، ومما يدل على مدى التخلف الذي وقع فيه فكرنا المعاصر باختفائها وتواريها تماما . وتظهر أبواب عشر ، تشمل الالهيات السبع الاولى ، والسمعيات الثلاث الباقية . فالالهيات من حيث الكم تمثل تسعة أعشار العلم ، والسمعيات العشر الاخر مما يشير الى تخلف فكرنا المعاصر الذي قلب الآية ، وتجاوزت السمعيات الالهيات من حيث الكم من كثرة ما نُشر ويذاع في السمعيات . وفي الالهيات يتميز التوحيد عن العدل ، هذا التمييز الذي اختفى في علم الكلام المتأخر والمعاصر حيث سادت نظرية الذات

(٤١) هذا هو موقف الجويني في « الشامل » . ولسوء الحظ لم ينشر الا كتاب النظر ، وكتاب التوحيد ، وكتاب العلل . أما باقي الكتب فمفقودة . ولكن لها مختصر في « الكامل » يشير الى الكتب الناقصة وهي : كتاب الصفات ، كتاب الإرادة ، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب أبطال القول بالتولد ، كتاب الرد على الطبائعين ، كتاب التعديل والتجوير . الشامل ص ٨٧ ، نظرية العلم ص ٩٧ — ١٢٣ ، الوجود ص ١٢٣ — ٣٤٣ ، التوحيد ص ٣٤٥ — ٦٢٥ ، العلل ص ٦٢٩ — ٧١٦ .

والصفات والأفعال ، وحيث ابتلع التوحيد العدل ، مما يدل على تخلفنا عن بعض مواطن فكرنا القديم ، ومن حيث الترتيب كان للتوحيد الأولوية على العدل ، وهو ما بساد العلم منذ بدايته حتى نهايته ، وهو أحد أسباب ابتلاع العدل في التوحيد ، وأخذ أسباب تخلف فكرنا المعاصر . ومن حيث الكم يساوى التوحيد العدل ، مما يدل على أن فكرنا القديم قد ركز عليهما معا وعلى خلاف ما حدث في علم الكلام المتأخر وفي فكرنا المعاصر من اختفاء العدل لصالح التوحيد . وقد فصلت مسائل العدل في ثلاث : القدر ، والاستطاعة ، والتعديل والتجوير . لم يكن العدل مسألة كلية فحسب بل ازداد تفصيلا وبناء وتكويناً . وفي السمعيات تظهر موضوعات ثلاث فقط : الإيمان والعمل ، والمعاد ، والامامة . ولم تظهر مسألة النبوة مما يدل على أنها لم تكن أساسا في العلم منذ البداية ، ومما يشير الى مقدار تخلف فكرنا المعاصر بتركيزنا على النبوات . ويدل ترتيب المسائل الثلاث على أهمية الإيمان والعمل على المعاد ، وهو أيضا ما تخلفنا عنه بتقواري موضوع الإيمان والعمل وظهور مسائل المعاد في وجداننا المعاصر (٤٢) .

٢ - من الفصول والابواب الى القواعد والاصول : وبعد ذلك ينتقل البناء من الفصول والابواب الى القواعد والاصول التي تكون دعامة البناء النهائي . فيظهر علم الكلام مندرجا تحت عشرين قاعدة . تختفى نظرية العلم مما يدل على أهمية الوجود على العلم . وهو ما سيوضح أكثر هنا عندما يبلغ الوجود ثلاثة أرباع العلم في القرون الثلاثة التالية ، السادس والسابع والثامن . ومما يدل أيضا على عدم رسوخ نظرية العلم كجزء من علم الكلام ، ومما يفسر أيضا غياب نظرية في العلم من وجداننا المعاصر . ولكن تبدأ نظرية الوجود ، بالإضافة الى تذييل في الجوهر الفرد في نهاية العشرين قاعدة . والكل يبلغ عشر العلم مما يدل على وجود بوادر لفصل الفكر العلمي في الوجود عن الفكر الديني ، فقد كان الوجود

(٤٢) هذا هو موقف الأشعرى في «اللمع» ولو أنه متقدم تاريخيا عن الباقلاني والجويني والنسفي والرازي والهروي . التوحيد ص ١٧ — ٦٨ ، العدل ص ٦٩ — ١٢٢ ، السمعيات ص ١٢٣ — ١٣٦ .

دائما مقدمة للالهيات ، حول دليل الحدوث أو الامكان ، وانفصال الجوهر الفرد عن البحث يوحى ببدايات التفكير العلمى المستقل ، وهو ما نصارع من أجله فى فكرنا المعاصر ، من أجل استقلال فكرنا العلمى عن فكرنا الالهى . ويتركز مبحث الوجود على رفض الفيض بعدد أن أصبحت نظرية الفيض خطرا على علم الكلام آتيا من علوم الحكمة . ونظرا لهذا الغزو الداخلى فان علم الكلام أصبح هو الجانب الايجابى فى مقابل رفض الفلاسفة الحكماء الذى يمثل الجانب الهدمى . فبعد تأسيس علم الكلام على عشرين قاعدة يمكن هدم فلسفة الحكماء الالهيين أيضا على عشرين قاعدة . وتبلغ الالهيات من حيث الكم قدر السمعيات بائنتى عشرة مرة أى أن الالهيات هى كل العلم تقريبا وان السمعيات لاتمثل الا جزءا من اثنتى عشر جزءا من العلم ، على خلاف فكرنا المعاصر الذى تنسوده السمعيات والالهيات على قدر سواء . وفى الالهيات تختلط مسائل التوحيد والعدل فيظهر العدل أولا مركزا على حدوث الكائنات ، ويختلن ضمن اثبات الحدوث باحداث الله . ثم ينتهى التوحيد أيضا ببعض مسائل العدل مثل العقل والنقل . يبدأ التوحيد اذن بنسالة خلق الأفعال وانكارها وينتهى بموضوع العقل والنقل ، واعطاء الأولوية للنقل على العقل ، ويشمل التوحيد أربع عشرة قاعدة تتخللها بعض مباحث الوجود مثل الاحوال والمعدوم والشئ والهيولى والصورة مما يدل على تاكل التوحيد لصالح الوجود كما حدث فى علم الكلام المتأخر ، فقد ابتلع التوحيد نصف العدل فى أول التوحيد ، وهو خلق الأفعال . ومع ذلك يشمل التوحيد أكثر من نصف العلم ، وأصبح يوازى العدل أكثر من ست مرات مما يدل على توارى العدل فى علم الكلام المتأخر ، واختفائه كلية فى وجداننا المعاصر . أما السمعيات فلا تظهر الا فى القاعدة الأخيرة ، المساعدة العشرين ، فى موضوعات النبوة ، والأسماء والأحكام ، والمعاد ، والامامة ولكنها لا تشمل الا جزءا ضئيلا من العلم دون تفصيل لمسائلها (٤٣) .

(٤٣) هذا هو موقف الشهرستانى فى « نهاية الاقدام » . الوجود ص ١ — ٥٣ ، العدل (حدوث الكائنات) ص ٥٤ — ٨٩ ، التوحيد ص ٩٠ — ٣٦٩ ، العدل (العقل والنقل) ص ٣٧٠ — ٤١٦ . السمعيات

ثم تتناقص القواعد والأصول من عشرين قاعدة الى خمسة عشر ، وهو العدد الكامل في الشريعة ، خمس عشرة سنة أو يوما أو آذانا أو درهما أو ديناراً أو ابلا أو بقرا أو بعيراً ! ولو أخذنا الأعداد من الشريعة لأعطينا كل الأعداد ، خمس صلوات ، ستين مسكينا ، ستين يوما صياها كفارة ، سبعة أيام ، سبع ليال ، سبع سموات ، الشفع والوتر ، الواحد ، والاثنين ، والثلاثة ، والأربعة ، والعشرة ، والسبعين . الخ . مما يدل على أن العدد خمسة عشر ليس من داخل العلم بل من خارجه ، مستعار من الفقه . تظهر نظريتنا العلم والوجود في الأصلين الأول والثاني ، ويمثلان معا خمس العلم أو سدسه تقريبا . ويكون الوجود أكبر قليلا من العلم مما يشير الى تقدم المقدمات النظرية واحتوائها للعلم ذاته تدريجيا . أما الالهيات فانها تبلغ نصف السمعيات ، وتبلغ السمعيات ضعفها ، وهو ما يتضح أيضا في وجداننا المعاصر . وتشمل الالهيات أربعة أصول (الثالث ، والرابع ، والخامس ، والسادس) ، وتتركز على نظرية الذات والصفات والأفعال بالإضافة الى الأسماء ، وهو ما سيتضح أيضا فيما بعد في بناء العلم الشامل . ويظهر العدل متميزا عن التوحيد ، وهو ما افتقدناه فيما بعد . ولكن يفوق التوحيد العدل بأكثر من ثلاثة أضعاف ، وهو ما استمر في فكرنا المعاصر حتى اختفاء العدل في بطن التوحيد في العقائد المتأخرة وفي وجداننا المعاصر . أما السمعيات فانها تشمل الأصلين السابع والثامن عن النبوات والكرامات والمعجزات زيادة في تفصيل النبوات ، وإضافة أصلين جديدين (التاسع والعاشر) عن الاسلام ومعرفة أحكام التكليف باعتباره آخر مرحلة من مراحل النبوة واعتمادها على العقل في فهم الأحكام . وهو ما بدأ يتضح في الحركات الإصلاحية بحديثها عن الاسلام كشريعة وتاريخ بدلا من الحديث عن النبوة كعقيدة ودين . ويشمل المعاد (الحادى عشر) والأسماء والأحكام (الثانى عشر) والامامة في الأصول الثلاثة الأخيرة

ص ٤٤٦ — ٥٠٥ ، تذييل (الجوهر الفرد) ص ٥٠٥ — ٥١١ . وقد تنجز غرضنا من عشرين قاعدة في بيان نهايات اقدام أهل الكلام وان تنفس الأجل وأمهل العمر شرعنا في عشرين أخرى في بيان نهايات أوامر الحكماء الالهيين .

وما يتبع الإمامة من أحكام العلماء والائمة وتاريخ الفرق (٤٤) .

وقد يدور العلم كله حول أساس واحد يكون هو بناء العلم ، ويكون هو التوحيد بلا مقدمات نظرية من علم أو وجود ، وبلا عدل كمحور ثان للالهيات وبلا سمعيات كمحور ثان للعلم ، وذلك من أجل نفى التجسيم والتشبيه والحيز والمكان ، وأثبت التنزيه على الطريقة الأشعرية . ويدور العلم حول أربعة أقسام : الأول في اثبات التنزيه ، والثاني في تأويل المتشابهات ، والثالث والرابع في تقرير مذاهب السلف ، وكأن العلم اذن أراد أن يختار له موضوعا واحدا هو الله دون العدل ، وهو فعل الاحسان ودون السمعيات التي تشير الى ماضى الانسان في النبوة ومستقبله في المعاد ، ومحلّه في الأسماء والأحكام ، ومجتمعه في الإمامة . هذا التركيز على الله هو مأسائنا حتى الآن . وقد انغرس في وجداننا المعاصر باعتباره

(٤٤) هذا هو موقف البغدادى في « أصول الدين » اذ يقول « وقد جاءت في الشريعة أحكام مرتبة على خمسة عشر من العدد . وأجمعت الأمة على بعضها واختلفوا في بعضها . فمنها على اختلاف سن البلوغ لأنها من الشافعى في الذكور والاناث خمس عشرة سنة بينى العرب دون سن الروم والعجم ، ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعى وفقهاء المدينة خمسة عشر يوما لباليها ، ومنها أول الطهر الفاصل بين الحيضتين فإنه عند الأكثر خمسة عشر يوما ، وهذا كله على أصل الشافعى وموافقيه . فأما على أصل أبى حنيفة واتباعه فان كلمات الأذان عندهم خمس عشرة ، ومقدار حد الإقامة التي توجب عندهم الصيام خمسة عشر يوما . وأجمعوا على وجوب خمسة عشر درهما في زكاة ستمائة درهم ، وخمسة عشر دينارا في زكاة ستمائة دينار . فاذا بلغت الإبل الستمائة وجب فيها خمسة عشر بنت لبون . واذا بلغت البقر السائمة ستمائة وجب فيها خمسة عشر سنة . فاذا كانت أربعمائة وخمسين بقرة وجب فيها خمسة عشر تبعا أو تبعية . وأجمعوا على أن الواجب في الرجل الحر خمسة عشر من الإبل وفي ثلاثة من أسنان الرجل خمسة عشر بعيرا ، وفي سنة من أسنان المرأة خمسة عشر بعيرا ، وفي ثلث أصابع المرأة الحرة خمسة عشر بعيرا . ومثل هذا كثير من أحكام الشريعة . والأجلها لم يكره لتقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلا ، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسألة » : الأصول ص ٢ - ٣ ، العلم ص ٤ - ٣٣ ، الوجود ص ٣٣ - ٦٨ التوحيد ص ٦٨ - ١٢٠ ، العدل ص ١٢٠ - ١٥٣ ، النبوة ص ١٥٣ - ٢٢٨ ، المعاد ص ٢٢٨ - ٢٤٧ الايمان ص ٢٤٧ - ٢٧١ ، الإمامة ولواحقها ص ٢٧١ - ٣٤٢ .

هو الموضوع الأول والآخر في الفكر والسلوك (٤٥) .

وفي مقابل علم الكلام على الطريقة الأشعرية ومحاولاته لاحصاء الموضوعات من أجل تحديد بناء العلم ، كانت هناك محاولات لعلم الكلام على الطريقة الاعتزالية من الرسائل في العدل والتوحيد عن القدر ضد المجبرة الى ظهور معظم موضوعات العدل والتوحيد (٤٦) في عشرين جزءا يعبر عنها بالقول والكلام والفصول . تشمل المقدمات مع الالهيات ثلاثة ارباع العلم ، والسمعيات الربع الأخير . ويبدو أن المقدمات النظرية أعنى نظريتي العلم والوجود لم تتجاوز جزءا من عشرين جزءا من العلم لأن نظرية العلم تدخل في مسائل العدل ، الحسن والقبح أو النظر والمعارف . والوجود هو المبحث الذي اعتمد عليه الأشاعرة لصياغة دليل الحدوث أكثر من اعتماد المعتزلة عليه . ومادام العلم ذاته عقليا فلم يكن هناك داع لتصديره بمقدمات نظرية كما هو الحال عند الأشاعرة عندما ظل العلم لديهم عقائديا . ولفظ الالهيات لفظ أشعري يغطي مباحث التوحيد والعدل . ولكن المعتزلة لا يضمون الأصلين ، التوحيد والعدل ، تحت مبحث واحد ، هو الالهيات ، من أجل الإشارة الى ضرورة التمييز بين هذين الأصلين حرصا على عدم ابتلاع التوحيد للعدل كما حدث في علم الكلام على الطريقة الأشعرية ، وكما نقاسى منه الآن من اختفاء

(٤٥) هذا هو موقف الرازي في « أساس التقديس » . التنزيه والجسمية ص ٤ — ٧٩ ، تأويل التشابهات ص ٧٩ — ١٧٣ ، تقرير مذهب السلف ص ١٧٣ — ١٩٧ .

(٤٦) هذا هو موقف الحسن البصري في « رسالة في القدر » ، والقاسم الرسي في كتاب « أصول العدل والتوحيد » ، والقاضي عبد الجبار في « المختصر في أصول الدين » ، والشريف المرتضى في « انقاذ البشر من الجبر والقدر » ، والامام يحيى بن الحسين في « الرد على المجبرة والقدرية » ، « كتاب غية معرفة الله من العدل والتوحيد » ، وتصديق الوعد والوعيد ، واثبات النبوة والامامة في النبي وآله » ، « كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية في الجبر » ، واثبات الحق ، ونقض قوله » ، « كتاب الجملة » ، جملة التوحيد » ، « الرد على أهل الزيغ من المشبهين » . وكذلك موقف أبي رشيد سعيد النيسابوري في « ديوان الأصول » .

العدل كلية كاصل مستقل في وجداننا القومى . ولأول مرة يكون التوحيد نصف العدل ، ويكون العدل ضعف التوحيد . اذ يشمل مع المقدمات النظرية الأجزاء الخمسة الأولى في حين يشمل العدل الأجزاء العشرة التالية . بل ان بعض مسائل التوحيد لتقليدية دخلت في مبحث العدل مثل خلق القرآن . وتفصلت مسائل العدل فشملت الارادة ، والتعديل والتجوير ، والمخلوق ، والتوليد ، والتكليف ، والنظر والمعارف ، واللفظ ، والأصلح ، واستحقاق الذم ، والتوبة أى أنها تشمل الموضوعين الأساسيين للعدل ، خلق الأعمال والعقل والنقل ، أى فعل الانسان الحر ، وعقل الانسان المستقل ، كموضوعات مستقلة ، وليس مجرد تطبيقات للتوحيد . فاذا كان التوحيد يشير الى حق الله ، والعدل يشير الى حق الانسان فان علم أصول الدين الاعتزالى قد أعطى الصدارة لحق الانسان ، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام الطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر . ويكون علم الكلام الأشعرى هو المسؤول الأول عن تخلفنا الحالى . وقبل حاولت بعض الحركات الإصلاحية قلب الآية ، ومعاودة علم أصول الدين الاعتزالى من أجل اعطاء الصدارة للعدل ولكنها لم تؤت أكلها ، ولم تؤثر في الناس ، فقد ظل نصفها أشعريا في التوحيد ، ونصفها الآخر معتزليا في العدل . وتكون هذه الحركات أكثر جذرية وأشد فاعلية اذا ما حاولت أن تكون اعتزالية في التوحيد والعدل من أجل اتساع المجال لحق الانسان المطلق والا قامت حركات الإصلاح بخطوة الى الأمام بخطوة الى الخلف ، وتكون واقفة وهى تسير أو سائرة وهى واقفة (١٧) . أما السبعيات فانها تشمل ، والامامة ، وربما المعاد ، والأسماء والأحكام . وتشمل النبوات نصف السبعيات نظراً لاهية أعجاز القرآن ، والحقايق الشرعية بالنبوة من أجل التركيز على دور الوحي في المجتمع والتاريخ ، وليس في علاقته بالنبى وبالله . فمهمة الوحي أفقية وليست

(١٧) هذه هى محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » ، وهى آخر محاولة جادة وشاملة لاعادة بناء علم أصول الدين .

رأسية ، بلاغ من النبي الى الناس وليس بلاغا من الله الى النبي (٤٨) .

وعلم أصول الدين الاعتزالي هو الوحيد الذي حاول أن يقيم ذاته على أصول ، ويحدد بناء العلم عقليا دون ترك ذلك لفعل التطور والعمل والتاريخ ، جيئة وذهابا . ومن ثم أمكن تحويل العشرين جزءا الماضية الى اصول خمسة مشهورة هي التي تحدد بناء العلم الشامل مرة واحدة وإلى الأبد . فالمقدمات النظرية الأشعرية عن العلم والوجود موجودة في مقدمات الأصول الخمسة . وبالتالي يشترك الاتجاهان في أن بدايات العلم هي في مقدمات النظرية اجابة على سؤال : كيف أعلم ؟ وماذا أعلم ؟ . ومن حيث الكم تشتمل هذه المقدمات النظرية عن أول الواجبات وهو النظر المؤدى الى معرفة الله حوالى ثمن العلم . أما التوحيد ، وهو الأصل الاول ، فانه يشمل خمس العلم تقريبا ولكنه بالاضافة الى العدل ، الأصل الثاني ، فإنهما يشملان أكثر من نصف العلم ، وذلك لأن التوحيد نصف العدل ، والعدل ضعف التوحيد . فالأول مرة أيضا في اصول الدين يفوق العدل التوحيد ، ويتميز عنه في أصل مستقل ، وهو ما لم نستطع المحافظة عليه بسيادة علم الكلام الأشعري ، وابتلاع التوحيد للعدل ، واختفاء العدل كلية من وجداننا المعاصر . وتتفصل في نهاية الأصل الخامس مسائل العدل ، القضاء والقدر ، اعمال العباد ، العون واللفظ والمصلحة

(٤٨) هذا هو موقف القاضي عبد الجبار في « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » . ولم نشأ أن نجزم بكم المقدمات النظرية لأن الأجزاء الثلاثة الأولى مفقودة . ويبدأ الجزء الرابع عن الرؤية والخامس عن الفرق غير الإسلامية ، موضوعات التوحيد . كما لم نشأ أن نجزم باشتغال السمعيات على موضوعي المعاد والأسماء والأحكام لأن الجزئين الثامن عشر والتاسع عشر مفقودان . وتبدأ السمعيات بالجزء الخامس عشر عن النبوات والمعجزات ، والسادس عشر عن اعجاز القرآن ، والسابع عشر عن الشرعيات ، وتنتهى بالعشرين عن الإمامة . أما العدل فيشمل الأجزاء العشر التالية للتوحيد ، ولا ينقصها الا العاشر الذي يصعب تحديد موضوعه . وموضوعات العدل كالآتي : ٦ — الإرادة ٦ ب — التعديل والتجوير ٧ — خلق القرآن ٨ — المخلوق ٩ — التوليد ١١ — التكليف ١٢ — النظر والمعارف ١٣ — اللطف ١٤ — الإصلاح ، استحقاق الذم ، التوبة .

والتوفيق والعصمة ، والآجال والأرزاق ، والأسعار . أما السمعيات ،
العشرين فانها تشمل الاصول الثلاثة الباقية ، الاصل الثالث عن الوعد
والبوعيد أى المعاد ، والأصل الثانى عن المنزلة بين المنزلتين أى
الأسماء والأحكام ، والأصل الخامس عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
أى الإمامة . وهى كلها تبلغ نصف العدل من حيث الكم أى أنها تعادل
التوحيد . ويظل العدل هو نصف العلم ، والتوحيد والسمعيات نصفها
الأخر . وهذا يعنى أن العدل ، وهو الأصل الثانى ، يعادل من حيث الكم
الأصول الأربعة الأخرى ابتداء من التوحيد ، الاصل الاول ، مارا بالوعد
والبوعيد ، وهو الاصل الثالث ، والمنزلة بين المنزلتين ، وهو الاصل
الرابع ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو الأصل الخامس . صحيح
أن الالهيات بالمعنى الأشعرى تشمل أصليين ! التوحيد والعدل ،
والسمعيات بالمعنى الأشعرى تشمل ثلاثة أصول : الوعد والبوعيد ،
والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولكن يظل
العدل ، وهو ضعف التوحيد ، يوازى العلم كله ، الهياته وسمعياته .
أما مسائل التوبة التى تنتهى بها الاصول الخمسة فهى أدخل فى الأصل
الثالث : الوعد والبوعيد . (٤٩) .

وقد يدور العلم كله على بابى التوحيد والعدل أى يقتصر العلم على
الالهيات بالمعنى الأشعرى دون السمعيات مما يدل على أن السمعيات
ليست جزءا جوهريا من العلم . ولو شئنا الاختيار بين محور واحد
للعلم لأبقينا الالهيات والأسقطنا السمعيات . فالالهيات عقلية ، وبالتالي
فهى يقينية فى حين أن السمعيات نقلية ومن ثم فهى ظنية ، والظن لا يغنى
من الحق شيئا ، كان علم أصول الدين على هذا النحو الاعتزالى يمثل

(٤٩) هذا أيضا هو موقف القاضى عبد الجبار فى « شرح الأصول
الخمس » . أول الواجبات النظر المؤدى الى معرفة الله ص ٣٧ —
١٤٩ ، التوحيد ص ١٤٩ — ٢٩٨ ، العدل ص ٢٩٩ — ٦٠٨ ، الوعد
والبوعيد ص ٦٠٩ — ٦٩٤ ، المنزلة بين المنزلتين ص ٦٩٥ — ٧٣٨ ،
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٧٣٩ — ٧٧٠ ، مسائل تتعلق بالعدل
مثل القضاء والقدر ، أفعال العباد ، المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق
والعصمة والآجال ، والأرزاق ، الأسعار ص ٧٧٠ — ٧٨٩ ، ومسائل
التوبة ص ٧٨٩ — ٨٠٤ .

تقدما خطيرا في الفكر الدينى باستيفاء محورى التوحيد والعدل أى الاصلين الاولين دون السمعيات أى الأصول الثلاثة الأخيرة . ليس معنى ذلك التضحية بالعمل وبالسيسة أى بالفرد والتاريخ لأنه يمكن للحقائق بهما من خلال العدل . بل ان مبحثى التوحيد والعدل كليهما يدخلان تحت اسم « التكليف » . تكليف الله للانسان مما يشير الى أن علم أصول الدين على هذا النحو يدور حول محورى الله والانسان ، وصلة التكليف بينهما وهو تحقيق رسالة الانسان . فإذا كان العلم ، وهو التكليف ، يشمل تسعة أسفار فإن المقدمتين النظريتين عن العلم والوجود يشملان السافرين الأولين ، وهما حوالى خمس العلم ، مما يدل على أهمية المقدمات النظرية وان لم تبطل بعد العلم كله كما حدث في علم الكلام المتأخر ، ثم هوت واختفت من وجداننا المعاصر . ولكن الوجود بمثل ثلاثة أضعاف العلم مما يدل على أهمية مبحث الوجود ، وكيف أنه الوريث الوحيد للتوحيد ونهائيته ، وليس فقط مقدمة أو سلما له . ثم يأتى التوحيد فى الاسفار الثلاثة التالية ، الثالث والرابع عن الصفات ، والخامس عن الذات . وينتهى الخامس بالكلام فى العدل الذى يشمل آخر الخامس والأسفار الأربعة التالية من السادس حتى التاسع عن الحسن والقبح ، وخلق الأفعال ، والمخلوق ، والتولد . وبالتالي يمثل التوحيد نصف العدل ، والعدل ضعف التوحيد ، ومع أنهما متميزان إلا أنهما متداخلان . ان يأتى الكلام على العدل بعد الذات والصفات أى مع الأفعال ثم يأتى موضوعا الإرادة والكلام مع مباحث العدل ، وكأن صفة الإرادة ، هى من صفات الله عند الأشاعرة هى من مباحث العدل عند المعتزلة لأن المقصود هو الدفاع عن إرادة الانسان ، وليس اثبات إرادة الله . كما ان مبحث الكلام عند المعتزلة من مباحث العدل لأنه اثبات لخلق القرآن ، وليس اثباتا لصفة قديمة كما هو الحال عند الأشاعرة . أما من حيث الأصول الأربعة ، فيشمل الأصل الأول المقدمات النظرية ، والثانى والثالث التوحيد، ذاتا وصفاتا ، والرابع بيان ما لا يجوز عليه . وهنا يظهر العدل متداخلا مع التوحيد . فالعدل دفاع إيجابى عن الانسان ووصف سلبي لله فى حين أن التوحيد دفاع إيجابى عن الله ووصف سلبي للانسان . ويشمل العدل أكثر من ضعف العلم كله ، المقدمات النظرية والتوحيد معا . ويخص العدل بالتفصيل ليس فقط عن طريق الفصول والأبواب ولكن بالكلام . فهناك الكلام فى الأفعال ، والكلام فى الإرادة ، والكلام فى القرآن ، والكلام

في المخلوق ، والكلام في التولد مما يدل على أن هذه الموضوعات التي تتكون مسائل العدل مازالت تكون بطريقة لا شعورية البناء الاساسى للعلم الاعتزالى . ولكنه للأسف لم يظهر في صورة بناء شعورى كما ظهر بناء العلم الاشعرى . ومحاولتنا هذه « من العقيدة الى الثورة » هو انتقال من بناء العلم الاشعرى الى بناء العلم الاعتزالى عن طريق اكتشاف العدل وراء الالهيات والسمعيات معنا ، واضعا القرون العشرة الأخيرة « بين قوسين » وعائدا الى القرن الرابع القديم ، مطورا بناء علم أصول الدين الاعتزالى ، وإحقا بالحركات الاصلاحية الحديثة ، دافعا اياها خطوة أخرى الى الامام نحو بناء العلم الاعتزالى بعد أن تركت نصفه اعتزاليا ونصفه الآخر أشعريا . ويكون هذا تطورا وتحقيقا لمعنى نهاية الكتاب « في ذكر من ذم القدسية » (٥٠) .

(٥٠) هذا هو أيضا موقف القاضي عبد الجبار في « المحيط بالتكليف » ، السفر الأول ، العلم ص ١١ — ٥٥ ، السفر الثانى ، الوجود ص ٥٥ — ١٠٤ ، السفر الثالث ، التوحيد (الصفات) ص ١٠٤ — ١٥١ ، السفر الرابع ، التوحيد (الصفات) ص ١٥١ — ١٩٦ ، السفر الخامس ، التوحيد (الذات) ص ١٩٦ — ٢٣٩ ، السفر السادس ، العدل ص ٢٣٩ — ٢٨٣ ، السفر السابع ، العدل ص ٢٨٣ — ٣٣٣ ، السفر الثامن ، العدل ص ٣٣٣ — ٣٨٠ ، السفر التاسع ، العدل ص ٣٨٠ — ٤٢١ . ومن حيث الأصول ، الأصل الأول عن العلم والوجود ص ١١ — ٧٥ ، الأصل الثانى في التوحيد ص ٧٥ — ١٠٤ ، الأصل الثالث في الصفات ص ١٠٤ — ١٩٣ ، الأصل الرابع في مالا يجوز عليه ص ١٩٣ — ٤٢٠ . ومن حيث الكلام ، الكلام في العدل ص ٢٢٨ — ٢٣٠ ، الكلام في الأفعال ص ٢٣٠ — ٢٦٣ ، الكلام في الإرادة ص ٢٦٣ — ٣٠٦ ، الكلام في القرآن ص ٣٠٦ — ٣٤٠ ، الكلام في المخلوق ص ٣٤٠ — ٣٨٠ ، الكلام في التولد ص ٣٨٠ — ٤٢٠ ، والنهاية « في ذكر من ذم القدسية » ص ٤٢١ — ٤٢٣ . و « المحيط بالتكليف » لم ينشر كله بل نشرت نسخة اسفار منه . وفي نسخة خطية أخرى أربعة وثلاثون سفرا . ومع ذلك ، ما قيل عن التوحيد والعدل يظل صحيحا من حيث التمييز بينهما كأصلين ، وأولوية العدل على التوحيد من حيث الأهمية والكم . وما قيل عن إمكانية إقامة علم أصول الدين بلا سمعيات يخفف بوجود سمعيات لا تزيد على ربع العلم كما هو الحال في « المغنى » أو « شرح الأصول الخمسة » . (م ١٢ — التراث)

رابعاً : من الأصول الى البناء :

يعد تحول الموضوعات الى اصول كان من السهل تركيب الأصول في بناء ، يكون هو البناء النهائي للعلم ، وذلك عن طريق ادخال مجموعة من الأصول معا في اصل واحد اعم واشمل بحيث يكون عددها اقل ونطاقها أوسع . وقد تم ذلك تدريجيا على النحو الآتى :

١ - نظرية الذات والصفات والأفعال : بدأت نظرية الذات والصفات

والأفعال في الظهور على أنها المحور الرئيسى للعلم الذى يضم التوحيد والعدل معا ، التوحيد في الذات والصفات ، والعدل في الأفعال ، ثم اضافة محور آخر هو النبوات أو السمعيات يضم مسائل النبوة والمعاد والايمان والعمل والامامة . وقد تسمى هذه الاضافات أو تترك بلا تسمية كما حدث في أول بناء العلم . هذا بالاضافة الى المقدمات النظرية عن العلم والمعلوم . وقد حدث هذا التركيب في القرنين السادس والسابع على وجه الخصوص ، وان كانت بداياته قد ظهرت في القرن الخامس ، وامتدت حتى القرن الثامن . وكان العالم على وعى بهذا التركيب ، يبرزه ويوضحه في مقدماته ، ولم يتركه على مستوى اللاشعور ، يدركه الباحث بعقله أو يركبه بالاستعانة ببناء العلم المتقدم . وقد استمرت المقدمات النظرية في تهديدات أربع تقيم أساسا نظرية العلم بالاضافة الى شرعية العلم ودرجة وجوبه مما يدل على أن التساؤل حول شرعية علم الكلام قد بدأ يدخل ضمن مقدماته النظرية ، وهو ما قد سقط أيضا في فكرنا الكلامى المتأخر ، وفى وجداننا المعاصر بالتسليم بعلم العقائد دون تساؤل حول شرعية هذا العلم فى وقت تضيق فيه مصالح الامة ، وتتغير مظهر الاخطار ، من الفكر الى الواقع ، ومن العقيدة الى الشريعة ، ومن التوحيد الى الارض . اما الوجود فانه يعتبر مقدمة للذات فى صيغة دليل الحدوث ، واثبات العلم بالصانع . ولا تشمل هذه التهديدات أكثر من عشر العلم مما يدل على أن قلب العلم هى نظرية الذات والصفات والفعل ، كل منها تدل على قطب ، وتشمل ثلاثة أرباع العلم ، وهى كلها فى التوحيد . اما القطب الرابع فلا اسم له ولكنه يشمل النبوة والمعاد والاسماء والاحكام والامامة ، وهو ما سمي فيما بعد بالسمعيات . وفى النهاية يأتى

ملحق في تاريخ الفرق عندما يتحول التاريخ ذاته الى جزء من البناء (٥١). هناك اذن محوران للعلم بعد التمهيدات وقبل الملحق ، وهما الالهيات والسمعيات كما سميا فيما بعد . من حيث الكم تبدو الالهيات ثلاثة اضعاف السمعيات ، وهو مازال مستمرا في وجداننا المعاصر . ويبدو المعدل وقد اصبحت جزءا من التوحيد في قطب الافعال التي تمثل ربع التوحيد من حيث الكم . وبالتالي يتوارى المعدل داخل التوحيد حتى يتم القضاء عليه كلية كما هو الحال في فكرنا الديني المعاصر . اما القطب الرابع فان النبوة اهم مباحثه واكبرها ، فهي تمثل نصفه . ويظهر المعاد ، والاسماء والاختكام في موضوع واحد ، والكل مع الامامية لا يزيد على ربع العلم . اما التاريخ فانه لا يزيد على خمس السمعيات التي لا تزيد على ربع العلم مما يشير الى غياب التاريخ كلية من علم الكلام العقائدي المتأخر ، ومن وجداننا المعاصر على السواء (٥٢) .

ثم تتحول نظرية الذات والصفات والافعال الى بناء للعلم يدور حول

(٥١) انظر ، الخاتمة : من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية .

(٥٢) هذا هو موقف الغزالي في « الاقتصاد » اذ يقول « باب ، ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب وهي مشتملة على أربعة تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات » . الاقتصاد ص ٤ . التمهيد الأول « في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين » ص ٥ — ٧ ، التمهيد الثاني « في بيان أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهما في حق بعض الخلق ليس بهم ، بل المهم لهم تركه وفيه أربع فسر » ص ٧ — ٩ ، التمهيد الثالث ، « في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروع الكفايات » ص ٩ — ١٠ ، التمهيد الرابع « في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب ، ثلاثة مناهج ، مسألة خلافية » ص ١٠ — ١٥ ، القطب الأول « في النظر في ذات الله » وفيه عشر دعاوى ص ١٥ — ٤٤ ، القطب الثاني « في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه » ص ٤٤ — ٨٣ ، القطب الثالث « في أفعال الله وأنها جائزة وفيه سبعة دعاوى » ص ٨٣ — ١٠٣ ، القطب الرابع ، وفيه أربعة أبواب : (أ) « في اثبات نبوة محمد » ص ١٠٣ — ١٠٧ ، (ب) « في بيان وجوب التصديق بأمور ورد الشرح بها » ص ١٠٧ — ١١٨ ، (ج) « في الإمامة » ص ١١٨ — ١٢٤ . (د) « في بيان من يجب تكفيره من الفرق » ص ١٢٤ — ١٢٩ .

عشرة ابواب . الاول في العلم والثاني في الوجود . وكلاهما ييلفان سدس العلم كله ، ولكن يفوق الوجود العلم بحوالى ستة اضعاف مما يدل على أن المعلوم أصبح أهم من العلم ، وأن الوجود بدأ يرث التوحيد حتى تمدد الوجود ، ووصل الى أكثر من نصف العلم بمفرده . والأربعة التالية في الالهيات ثم الأربعة الأخيرة في السمعيات ، وبالتالي تكون الالهيات نصف السمعيات ، والسمعيات ضعف الالهيات كما هو حادث في فكرنا المعاصر من تبادل السيادة بين الالهيات والسمعيات . وتشمل الالهيات التوحيد في الأبواب الثلاثة الأولى عن اثبات العلم بالصانع ثم الذات ثم الصفات ثم العدل في الباب الرابع بعنوان « القدر » . وتختفى مسألة العقل والنقل داخل خلق الأنفعال . فالعدل يتميز عن التوحيد ولكنه نصفه كما أن التوحيد ضعف العدل مما سهل فيما بعد ابتلاع العدل في التوحيد ثم اختفاه كلية في وجداننا المعاصر . أما السمعيات فتشمل الأبواب الأربعة الأخيرة ، النبوات ، والنفوس الناطقة وأحوال القيامة (المعاد) والامامة . فالمعاد أذن يشمل بابين ، النفس الناطقة وأحوال القيامة ، حوالى نصف العلم أو اقل قليلا ابتداء من الموت وتميز النفس عن البدن ثم يتلوه من حيث الكم الامامة ثم النبوة . ولا يظهر مبحث الايمان والعمل أو الاسماء والاحكام في باب مستقل . وهذا هو أول بناء صريح للعلم يظهر في القرن السادس من مقدمتين نظريتين وأبواب ثمان . الا أن التوحيد جار على العدل في باب الالهيات كما أن المعاد جار على الايمان والعمل في باب السمعيات (٥٣) .

(٥٣) هذا هو موقف الرازي في « معالم في أصول الدين » :
الباب الأول العلم ص ٣ — ٩ ، الثاني ، المعلومات ص ٩ — ٢١ ،
الثالث ، اثبات العلم بالصانع ص ٢١ — ٣٨ ، الرابع ، الصفات
ص ٣٨ — ٥٩ ، الخامس ، الصفات ص ٥٩ — ٧٢ ، السادس ، القدر
ص ٧٢ — ٩٠ ، السابع ، النبوات ص ٩٠ — ١١٣ ، الثامن النفوس
الناطق ص ١١٣ — ١٢٨ ، التاسع ، أحوال القيامة ص ١٢٨ — ١٥٣ ،
العاشر ، الامامة ص ١٥٣ — ١٨٢ . وهذا البناء هو الذي اتبعناه مع
إضافة مقدمتين نظريتين أخريين عن « حد العلم » (الفصل الأول) ،
« بناء العلم » (الفصل الثاني) فيكون المجموع اثني عشر فصلا ، أربعة
في المقدمات النظرية ، وأربعة في الالهيات (الانسان) ، وأربعة في
السمعيات (التاريخ) .

ويستمر هذا البناء المثنى للعلم بالاضافة الى المقدمتين بطريقة او
بأخرى فيدور العلم مثلا على ثمانية قوانين . الأول في نظرية الوجود ،
ويدخل العلم معه . فالاولوية للوجود على العلم ، وهو ما اتضح فيما بعد
من تمدد الوجود حتى أصبح نصف مادة العلم كلها . ومع ذلك لا تشمل
المقدمتان أكثر من واحد من عشرين جزءا من مادة العلم كله في القوانين
الأول ، ثم تظهر الالهيات في القوانين الأربعة التالية في الصفات ، وفي
وحدانية الباري ، وفي ابطال التشبيه ، وفي أفعال واجب الوجود . وتظهر
السمعيات في القوانين الثلاثة الأخيرة ، في المعاد ، وفي النبوات ، وفي
الامامة . وتمثل الالهيات ضعف السمعيات من حيث الكم مما يدل على
استمرار هذا النمط حتى الآن في فكرنا المعاصر . ويمثل التوحيد أربعة
اضعاف العدل ، اذ يشمل التوحيد قوانين ثلاثة في حين يشمل العدل
قانونا واحدا ، يدخل أيضا ضمن أفعال واجب الوجود وليس أصلا
مستقلا عن التوحيد . وتظهر في العدل لأول مرة مادة جديدة تعادل
الموضوعات التقليدية للبحث ذاته مثل خلق الافعال ، والحسن والقبح ،
والغاية والمصلحة من أجل رفض نظرية الفيض ، ورفض قدم العالم ،
وابتات الحدوث مما يدل على خطورة نظرية الفيض في القرن السابع
بعد غزو علوم الحكمة لعلوم التوحيد . وقد كانت هذه المادة من قبل ادخل
في نظرية الوجود . أما السمعيات فانها تشمل موضوعات ثلاثة فقط :
النبوة والمعاد ، والامامة دون الاسماء والاحكام مما يفسر توارى
موضوع العمل والالتزام السياسي عن حياتنا المعاصرة . وتشمل النبوة
والمعاد ثلاثة أرباع السمعيات ، والامامة الربع الأخير مما يفسر أيضا
توارى المسألة السياسية في حياتنا المعاصرة أمام التفكير في الأنبياء وفي
أحوال الآخرة (٥٤)

(٥٤) هذا هو موقف الآمدى في « غاية المرام » . القانون الأول
« في اثبات الواجب لذاته » ص ٧ — ٢٣ ، الثاني « في اثبات الصفات
وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها » ص ٢٧ — ١٤٧ ، الثالث « في
« وحدانية الباري » ص ١٥١ — ١٥٥ ، الرابع « في ابطال التشبيه وبيان
ما يجوز على الله وما لا يجوز » ص ١٥٩ — ٢٠٠ ، الخامس « في أفعال
واجب الوجود » ص ٢٠٣ — ٢٨٢ ، السادس « في المعاد ، وبيان
=

٢ — المقدمات ، والالهيات ، والسمعيات : وبعد البناء المثلث

للعلم بالإضافة الى المقدمتين ، والذي بلغ ذروته النظرية في نظرية الذات والصفات والأفعال بالإضافة الى أبواب النبوة والمعاد والامامة يكتمل بناء العلم في القسمة الأساسية للعلم الى الهيات وسمعيات ، بالإضافة الى المقدمتين النظريتين عن العلم والوجود اللذين يصبحان معا نظرية واحدة في أحكام العقل الثلاثة : الوجوب ، والجواز ، والاستحالة ، تضم العلم والوجود معا ، وهى النظرية التى اصبحت فيما بعد المقدمة النظرية لعلم الكلام العقائدى . وتشمل هذه النظرية جزءا ضئيلا من مادة العلم كله ، جزءا من أربعة عشر جزءا . وتشمل الالهيات ثلاثة أخماس العلم ، ومن ثم تفوق مع السمعيات الخمسين . وكلتاهما تتبادلان الأولوية حتى الآن في فكرنا المعاصر ، ولكن في الالهيات يتميز التوحيد عن العدل ربما لجدل بين الاشاعرة والمعتزلة ، ومحاولة الاشاعرة الرد على الموقف الاعتزالى الذى يعطى الأولوية للعدل على التوحيد ، ويحدث التميز باقصار التوحيد على الالهيات . أما العدل فانه يدخل في أصل ثان هـ « العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية » . ويتساوى حينئذ التوحيد والعدل أو الالهيات والعبودية من حيث الكم ، ولو أن العدل موضوع تحت شعار « العبودية » ، مما يدل على الخسارة التى ادى اليها اختفاء العدل كلية ، وابتلاعه في التوحيد ، وضياعه من وجداننا المعاصر . أما السمعيات فانها تتبادل اسمها مع النبوات ، ويظل هذا التارجح حتى المصنفات المتأخرة باستثناء المصنفات الأساسية في بناء العلم . فالنبوة هى حلقة الوصل بين الالهيات والعبودية من ناحية وبين السمعيات من ناحية أخرى . فهى بعد الالهيات والعبودية وقبل السمعيات . وتمثل النبوة والسمعيات تقريبا ستة أسباع العلم ، ويبقى السبع الآخر للإيمان والعمل ، والسياسة . وهذا ما يتضح أيضا في حياتنا المعاصرة من سيادة الفكر النبوى والأخروى على الفكر

ما يتعلق بحشر الأنفس والأجسام « ص ٢٨٥ — ٣١٣ ، السابع ، « في النبوات والأفعال الخارقة للقيادات » ص ٣١٧ — ٣٦١ ، الثامن ، « في الامامة » ص ٣٦٣ — ٣٩٢ .

العلمى والسياسى . ويتساوى قدر النبوات وأمور المعاد من حيث الكم، وهما يوجهان فكرنا المعاصر على التبادل . ويحدث هذا التحول فى بناء العلم عن وعى تام بالبناء دون أن يكون ذلك متروكا لاستنباط الباحث أو لعقنة المادة (٥٥) .

ويتحدد بناء العلم فى النهاية كبناء كامل ينسج على منواله معظم المؤلفين الأشاعرة فى المقدمتين النظريتين ، العلم والوجود ، والمحورين الأساسيين ، الالهيات والسمعيات . فيقوم العلم مثلا على أركان أربعة: المقدمات ، وأحكام الموجودات ، والالهيات ، والسمعيات . ولأول مرة تكون المقدمتان أكثر من نصف مادة العلم كله مما يدل على مدى تأخر فكرنا المعاصر باختفاء المقدمات ، وتحويلنا العلم الى مجرد عقائد يجب التسليم بها عن طريق الايمان . وتبلغ نظرية الوجود وحدها أكثر من ضعفى نظرية العلم مما يشير أيضا الى مدى تخلف فكرنا المعاصر من اختفاء بعد الوجود منه ، وضياح الطبيعة ، وطمس الواقع فى وجدانه . أما الالهيات فانها تشمل موضوعات أربعة : الذات ، والصفات ، والأفعال ، والأسماء . ولأول مرة يضاف الى نظرية الذات والصفات والأفعال مبحث رابع هى الأسماء . وتشمل الأفعال مبحث خلق الأفعال ، والحسن والقبح ، وهما المبحثان الرئيسيان فى أصل العدل . وتعادل الالهيات

(٥٥) هذا هو موقف الجوينى فى « العقيدة النظامية » اذ يقول « فصل فى ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حدوث العالم . محصول الكلام بعد ذكره تحصره ثلاثة أبواب . ثم ينقسم كل باب فصولا . باب فى العلم بأحكام الاله ، باب فى مناط التكليف من صفات العباد ، باب فى النبوات التى بها تتصل الأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية فى الحشر والنشر ، والوعد والوعيد ، المشعرين بالثواب والعقاب الى غيرها مما أنبأ عنه المرسلون وأخبر الصادقون . ويجتاز قواعد الدين مجاز هذه الأبواب . ثم الامامة ليست من العقائد ، ولو نقل المرء عنها لم تضره ، ولكن جرى بالرسم بأحكام علم التوحيد بها . ونحن نذكر منها طرفا مع اثبات الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ يشفى العليل ؛ ويوضح السبيل ان شاء الله » ص ١٣ ، النظر فى أحكام العقل ص ٨ ، العلم والوجود ص ٨ — ١٣ ، باب فى الالهيات ص ١٣ — ٣٠ ، باب فى العبودية والصفات المرعية فى ثبوت الطلبات التكليفية ص ٣٠ — ٤٧ ، النبوات ص ٤٧ — ٥٧ ، السمعيات ص ٥٧ — ٦٩ .

السمعيات مرة ونصف مما يدل على استمرار هذا النمط حتي الآن في فكرنا المعاصر . أما السمعيات فانها تشمل لأول مرة بوضوح الموضوعات الأربعة : النبوات ، والمعاد ، والأسماء والأحكام ، والامامة . ولكن النبوة والمعاد يشملان ثلاثة أرباع العلم ، في حين يشمل الايمان والعمل مع السياسة الربع الأخير ، مما يدل على توارى العمل والسياسة في حياتنا المعاصرة أمام التفكير النبوي والأخروي . وتتعدل النبوة والمعاد من حيث الكم ، وهو ما يحدث بالفعل في فكرنا المعاصر من تبادلها الظاهر فيه . أما أقل الموضوعات كما فهو موضوع الايمان والعمل ، مما يوضح ما نحن فيه الآن من توارى العمل الفردي الجماعي (٥٦) .

وقد يقوم العلم على بناء ثلاثي مع مقدمة واحدة تشمل نظرية العلم وحدها والتي تبلغ من حيث الكم ثمن العلم . أما نظرية الوجود فانها لأول مرة تدخل في بناء العلم وتمثل أكثر من نصف مادة العلم كله ، الهياتة ونبواته مما يدل على أن فكرنا المعاصر قد سار على هذا النمط في اختفاء نظرية العلم لأنها لم تكن داخلة في بنائه بل ظلت مقدمة نظرية له . وتختلف عن هذا النمط أيضا بانسقاطه الوجود من حسابه بعد أن أدخله بناء العلم القديم كجزء منه . فبعد المقدمة النظرية عن العلم يكون العلم ذا بناء ثلاثي في ثلاثة : الأول في الممكنات ، والثاني في الالهيات ، والثالث في النبوة . الممكنات هي المعلومات ، والموجودات والالهيات هي ذات الله وصفاته وأفعاله ، هي تعادل النبوة من حيث الكم . ويختفى العدل كما هي العادة في الأفعال . أما النبوة فانها تكون الاسم المفضل عن السمعيات نظرا لأهمية النبوة . وفيها تظهر موضوعات ثلاثة فقط : النبوة ، والمعاد ، والامامة . وتتعدل فيما بينها من حيث الكم ، وتسقط الأسماء والأحكام مما يدل على توارى العمل من فكرنا ومن وجداننا المعاصر (٥٧) .

(٥٦) هذا هو موقف الرازي في « المحصل » . الركن الأول ، المقدمات ص ٢ — ٣٢ ، الثاني ، أحكام الموجودات ص ٣٢ — ١٠٦ ، الثالث ، الالهيات ص ١٠٦ — ١٥١ ، الرابع ، السمعيات ص ١٥١ — ١٨٢ .

(٥٧) هذا هو موقف البيضاوي في « طوالع الأنوار » . المقدمة ص ٧ — ٣٥ ، الكتاب الأول ، في الممكنات ص ٣٥ — ١٥١ ، الثاني ، في الالهيات ص ١٥١ — ١٩٨ ، الثالث ، في النبوة ص ١٩٨ — ٢٤٠ .

وقد يقوم العلم على بناء سبداسى ، وهو ما وصل اليه البناء من اتفاق واستقرار . يشمل البناء ستة مواقف ، الأربعة الأولى منها فى المقدمات النظرية ، والاثنان الآخران فى العلم ذاته أى فى الالهيات والسمعيات . ولأول مرة ، يتدخل العلم والوجود معا كجزأين من بناء العلم ، وليس فقط كعقديتين نظريتين له . وفى نفس الوقت يفوقان العلم ذاته من حيث الكم اذ يبلغان ثلاثة أرباع العلم . ولا يبقى للالهيات والسمعيات الا الربع الأخير . ولو أن العلم تطور فى مساره الطبيعى الإرتقائى منذ القرن الثامن حتى الآن لكانت المقدمات النظرية هذه قد ابتلعت العلم كله خاصة ما تبقى منه ، الالهيات والسمعيات ، خاصة بعد أن تحولت الالهيات الى عقليات . وبالتالي لا يبقى الا السمعيات . وإن محاولتنا هذه « من العقيدة الى الثورة » هو استئناف طبيعى لتطور العلم المتوقف منذ القرن الثامن حتى الآن باستثناء « رسالة التوحيد » فى القرن الثالث عشر ، وجعله كله عقليات تقوم هى ذاتها على التجارب الحية أى الوجدانية التى تنكشف « الواقعيات » من خلالها أى واقع العصر ، وقضاياه المصرية ، وأحداثه التاريخية . ان الذى حدث منذ القرن الثامن حتى الآن هو أن العلم نكص راجعا الى الوراء ، فاختفت المقدمات النظرية ، العلم والوجود . وتحولت الالهيات والسمعيات الى محورى العلم الأساسى ، الله والنبي ، فضاع العلم وضعنا معه . وبفوق الوجود العلم بحوالى خمسة أضعاف مما يدل على أن تحليل الوجود الذى يأخذ وجده أكثر من نصف العلم ، ويشمل ثلاثة مواقف من ستة ، هو الوريث الوحيد لعلم أصول الدين ، وأن « الانطولوجيا » هى النهاية الطبيعية لـ « الثيولوجيا » . فالالهيات ما زالت مشخصة فى وثنية عقلية فى حين أن تحليل الوجود العام هو أقصى درجات التنزيه . وقد تفصل مبحث الوجود حتى احتاج هو ذاته الى مقدمات نظرية ، هى « الأمور العامة » بدل أن كان هو مقدمة نظرية للعلم ذاته ، بالإضافة الى مبحثى « الاعراض والجواهر » بعد أن كانا مبحثا واحدا . أما الالهيات فانها تتعادل من حيث الكم مع السمعيات ، وتشمل الذات والصفات والأفعال والأسماء . ويختفى العدل بمسأله ، خلق الأفعال ، والعقل والنقل من الأفعال . أما السمعيات فانها تشمل الموضوعات الأربعة : النبوات ، والمعاد ، والأسماء والأحكام ، والإمامة . وهو ما يحدث فى فكرنا المعاصر من تركيزه على النبوة والمعاد ثم يأتى العمل فى النهاية .

ثم يضاف تذييل في الفرق ، وذلك عندما يتحول تاريخ الفرق الى موضوع بنائى كنواة للتاريخ الذى لم يقدر له الظهور فى بناء العلم الا على هذا النحو الاضافى (٥٨) . ويتحدد بناء العلم السداسى هذا عن وعى من المصنف الذى يحاول تعقيل البناء طبقا للتطليل العقلى الخالص (٥٩) .

وقد يدور بناء العلم أيضا على ستة أبواب على نفس المنوال السابق حيث يدخل العلم والوجود معا فى بناء العلم فى البابى الاولين . وهما يشعلان معا ثلاثة أخماس العلم ، ومادة العلم ذاته الخمسان الباقيان . ولكن يتوارى العلم من المقدمتين ، ولا يبلغ أكثر من جزء من أربعة عشر جزءا فى حين أن الوجود يشمل الثلاثة عشر جزءا الباقية . يشمل العلم الباب الاول فى حين يشمل الوجود الثلاثة أبواب التالية مما يدل أيضا على توارى العلم فى حياتنا المعاصرة بالاضافة الى توارى الوجود أيضا

(٥٨) أنظر الخاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية .

(٥٩) هذا هو موقف الجرجانى فى « شرح المواقف » اذ يقول « والكتاب مرتب على ستة مواقف ، اما أن يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات أو لا يجب . وحينئذ اما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة للوجود ، وهو الموقف الثانى فى الأمور العامة أو عما يختص ، فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره . وهو الموقف الثالث فى الأعراض أو بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجوهر . واما بالواجب تعالى فاما باعتبار إرساله الرسل وبعثة الأنبياء ، وهو الموقف السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات . والوجه فى التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل . والأمور العامة كالمبادئ لما عداها . والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات . واما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام ويقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجوهر الأفراد التى لا تتناهى . ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى أن وجود الغرض متوقف على وجوده » شرح المواقف ص ١٠ - ١١ ، الموقف الاول الى المقدمات ص ١١ - ٨١ ، الثانى ، فى الأمور العامة ص ٨١ - ١٩٠ ، الثالث فى الأعراض ص ١٩٠ - ٣٥٠ ، الرابع ، فى الجوهر ص ٣٥٠ - ٤٦٥ ، الخامس ، فى الالهيات ص ٤٦٥ - ٥٤٤ ، السادس فى السمعيات ص ٥٤٥ - ٦٦٨ ، تذييل فى ذكر الفرق ص ٦١٩ - ٦٣٤ .

الا من الاحساس به كضئك وأزمة تنتظر الفرج أو نكالب عليه لاحتوائه دون أن نراه أو نتصوره . ويفصل مبحث الوجود إلى مقدمة عن الامور العامة ثم يفصل مبحثا الاعراض والجواهر ، كل منهما في مبحث مستقل أما الالهيات فانها تعادل السمعيات من حيث الكم ، ولكنها بدأت تتخلي عن الذات والصفات والافعال . وظهرت المسائل في مطالب وكلام وفصول يجمعها الاصلان ، التوحيد والعدل ، ويتساويان من حيث الكم أى أن مسائل العدل عادت للظهور كصحوة أخيرة قبل الموت النهائي في علم الكلام العقائدى . أما السمعيات فانها تشمل الموضوعات التقليدية الاربعة ، النبوة ، والمعاد ، والايمان والعمل ، والامامة . ويبلغ الايمان والعمل نصف السمعيات من حيث الكم ، وتلك صحوة أخرى قبل النهاية . وذلك لان هذا الموضوع كان يأتى باستمرار في النهاية من حيث الاهمية والكم ، بل كثيرا ما كان يتم اسقاطه ، واقتصار السمعيات على موضوعات ثلاثة فقط . وبعد الايمان والعمل في الاهمية والكم يأتى المعاد ثم النبوة . وتأتى الامامة في النهاية ، ولا تمثل الا ثمن العلم مما يدل على ضعف أهمية السياسة في وجداننا المعاصر (٦٠) .

ويستمر البناء على ستة مقاصد على نفس النوال الذى استقر فيه العلم في النهاية في القرنين السابع والثامن . فتدخل المقدمتان النظريتان كجزء من بناء العلم في المقصدين الاول والثانى ، وكلاهما يشملان حوالى ثلثى العلم ، والعلم ذاته الثلث الاخير ، مما يدل على أن نظريتى العلم والوجود هما كل العلم تقريبا ، وهما اللذان سقطا من وجداننا المعاصر ، في حين بقى الثلث الاخير بالهياته وسمعياته . ولا تشمل نظرية العلم

(٦٠) هذا هو موقف التفتازانى في « تهذيب الكلام » . الباب الاول في مقدمة علم الكلام ج ١ ، ص ٧ — ٣٣ ، الثانى في الامور العامة ج ١ ، ص ٣٣ — ٢٦ ، الثالث في الاعراض ج ١ ، ص ١٦٧ — ٢٨٠ ، الرابع في الجواهر ج ٢ ، ص ٢ — ١٠٣ ، الخامس ، في الالهيات ج ٢ ، ص ١٠٣ — ٢٢١ ، مسائل التوحيد ج ٢ ، ص ١٠٣ — ١٦٦ ، ومسائل العدل ج ٢ ، ص ١٦٦ — ٢٢١ ، السادس ، في السمعيات ص ٢٢١ — ٣٣٥ ، النبوة ج ٢ ، ص ٢٢١ — ٢٤٠ ، المعاد ج ٢ ، ص ٢٤٠ — ٢٧٠ ، الايمان والعمل ج ٢ ، ص ٢٧٠ — ٣٢١ ، الامامة ج ٢ ، ص ٣٢١ — ٣٣٥ .

الا واحدا من اربعة وعشرين جزءا من العلم او واحدا من خمسة عشر جزءا من المقدمات في حين أن الوجود يشمل نصف العلم وأربعة عشر جزءا من خمس عشرة من المقدمات مما يدل على أهمية الوجود ، وكيف أنه أصبح هو البديل الوحيد لعلم الكلام ، وهو ما أضعفناه في القرون الستة الأخيرة من القرن الثامن حتى الآن قبل الانهيار التام للبناء في علم الكلام العقائدى .

وتتفصل أيضا بمباحث الوجود الى الامور العامة ، والعرض ، والجوهر ، كل منها بحث مستقل بذاته . أما الالهيات فانها لأول مرة تسمى العقلية مما يدل على أن تطور العلم بالقرن الثامن كان قد شارف على ابتلاع الالهيات بجعلها عقلية خالصة ، ومن ثم يمكن ضمها الى المباحث النظرية الاولى . وكان بالإمكان فيها بعد ضم السمعية أيضا الى العقلية او المستقبلية او السياسية أو التاريخية وذلك لان النبوة هي تاريخ الوحي ، والمعاد هو مستقبل الانسان ، والايمان والعمل هو حاضر الانسان وفعله في الزمان ، والامامة هي السياسة والمجتمع الذى يعيش فيه الانسان . ولكن لسوء الحظ توقف هذا التطور الاخير ، وانهار البناء في علم الكلام العقائدى الا من ومضة اصلاحية في الحركات الإصلاحية الدينية الأخيرة التى لم تؤت كل ثمارها بعد . وهذا المصنف « من العقيدة الى الثورة » محاولة لاستئناف هذه الموضة الإصلاحية وتحويلها من أشعرية الى التوحيد واعتزالية في العدل الى الاعتزالية في التوحيد والعدل (٦١) . ولكن يبقى البناء النظرى هو المقدمات النظرية ، والالهيات والسمعية . وهى تعادل ما توصلت اليه علوم الحكمة أيضا من قسمة الحكمة الى منطق وظيفيات والهيئات . فالمنطق هي نظرية العلم ، والطبيعية هي نظرية الوجود التى شملت الامور العامة ومبحث الاعراض ومبحث الجواهر ، والالهيات هي الالهيات والسمعية معا (٦٢) .

(٦١) هذه محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » .

(٦٢) هذا هو أيضا موقف التفتازانى في « المقاصد » . المقصود الاول ، في المبادئ ج ١ ، ص ١١ — ٢٩٦ ، الثانى ، فى الامور العامة ج ١ ، ص ٩٦ — ٣٧٨ ج ٢ ، الثالث ، فى العرض ، الرابع ، فى الجوهر الخامس ، فى العقلية ، السادس فى السمعية .

٣ — الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات . وبعد اكماله بناء العلم

بدأ يهتز البناء إما لضيق التحليل العقلى الذى يقوم عليه البناء أو طبقا لمقتضيات ظروف حتمت عليه التفكك والضعف . وأول مظاهر هذا التهدم هو اختفاء المقدمات النظرية التى بلغت أحيانا ثلاثة أرباع العلم ، والتى بلغ فيها الوجود وحده نصف العلم ، واقصر العلم على محاور ثلاثة : الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات . فقد تعدد المحور الثانى وازدوج وأصبح بديلا عن المقدمات النظرية . وفى غياب العلم والوجود تحل الأخرويات ، وفى غياب العقل يحضر الخيال ، وبضياع الواقع يحل الوهم . فبدل أن كانت السمعيات والنبوات فى البداية مترادفتين فى القرن الخامس أصبحتا الآن منذ القرن الثانى عشر متمايزتين ، وأصبحت النبوات وسطا بين الالهيات والسمعيات الآن السمعيات تؤخذ من النبوات . كان بالإمكان أيضا أخذ النبوات وتحويلها الى عقليات ، ولا تبقى الا السمعيات بمعنى الأخرويات (٦٣) .

ويستمر العلم فى محاولة التكيف فى بنائه مع الظروف الجديدة ، ويغلب عليها طابع التجريب . ففى نفس الوقت الذى يدور فيه العلم حول محوري الالهيات والسمعيات ، تشمل المقدمات تعريف العلم وموضوعه وثمرته وفضله ووجوبه ، وهو التساؤل القديم حول أساس العلم وشرعيته من جديد . وهو أيضا تساؤل العصر الحاضر فى محاولته أخذ موقف من العلوم التقليدية القديمة بالاضافة الى مباحث الايمان ، وما يجب الايمان به ، والاسلام ، وما ينافى الايمان ، وأحكام العقل الثلاثة ، مما يدل على أن العلم قد أوشك على التحول الى علم عقائدى ايمانى يقوم على التسليم ، مما يدل على أن توارى المقدمات والاقلال منها قد أدى الى ما نحن فيه الآن من ضياع للمقدمات النظرية كلها لأى أمر من الأمور . أما الالهيات فانها

(٦٣) وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام (أ) الهيات ، وهى المسائل التى يبحث فيها عن الأدلة . (ب) نبوات ، وهى المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها . (ج) سمعيات ، وهى المسائل التى لا تنطق أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي . الاتحاف ص ٥٤ — ٥٥ ، الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات بيان ذلك إنها جولتان من شرح الخريدة ص ٦٧ .

تبلغ نصف السبعيات ، والسبعيات ضعف الالهيات ، مما يدل على توجه وجداننا المعاصر نحو السبعيات أكثر فأكثر ، وهو ما يحدث حتى الآن . وتبتلع الالهيات مسائل العدل ، فلا يظهر العدل الا في موضوع واحد داخل الالهيات وهو موضوع ما يجوز على الله . أما السبعيات فانها تشمل النبوة والمعاد دون الاسماء والاحكام الآن العلم كله أصبح موضوعا للايمان دون العمل . والحقيقة أن الالهيات والسبعيات كتعبيرين لا يوجدان بل يوجد الايمان بالله ، والايمان بالرسول ، فموضوعات العلم كلها موضوعات للايمان . أما الامامة فتظهر في الخاتمة أى أنها خرجت عن كونها أساسا للعلم أو ملحقا به ، وأصبحت مجرد دعوة في وجوب نصب خليفة يقوم بأمر الاسلام والمسلمين ، يحمي كيانهم ، ويصون ثغورهم ، أبان الخلافة العثمانية وهى على وشك الانهيار ، تدعيها لها ، ودفاعا عنها . وتفوق النبوة المفاد من حيث الكم الى ثلاثة أضعاف مما يدل على تركيز فكرنا الحاضر على النبوة والمعجزة تشخيصا للوحى وليس « توقيعا » له أى تحويله الى نظام فى الواقع . ولكن الجديد هو زيادة محور ثالث مع الالهيات والسبعيات عن « التأويل » من أجل بيان اتفاق العقل والنقل فى الموضوعات الطبيعية والأخرويات ، والجغرافيا والتاريخ ، وهى العلوم الجديدة المنقولة عن الغرب أو التى تفتح ذهن عليها فى واقعه الخاص . فرضيت مسألة العقل والنقل ، دون تسميتها ، نفسها على العلم من جديد حتى أنها بلغت ربع مادة العلم مما يدل على أن مهمة عالم الكلام الآن هى فى أن ينحو نجوا عقليا فى تحليله للموضوعات بل واعطاء الأولوية لموضوع العقل والنقل على غيره من الموضوعات (٦٤) .

... (٦٤) هذا هو موقف الأستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين أفندى الجسر مؤلف الرسالة الحميدية « كتاب الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية » الذى تقرر تدريسها بالمدارس والمكاتب المقدمات ص ٢ - ٩ ، الباب الأول ، فى بيان الايمان بالله ص ٩ - ٣٢ ، الثانى فى بيان الايمان بالرسول والانبياء والملائكة واليوم الآخر ص ٣٢ - ٩٩ ، الثالث ، فى رد شبهة عن نصوص شرعية لتلك النصوص ص ٩٩ - ١٢٨ ، الخاتمة ، فى وجوب نصب خليفة يقوم بأمر الاسلام والمسلمين ، ويحمي كيانهم ، ويصون ثغورهم ص ١٢٨ . أما استعمال مادة جديدة من العلوم الطبيعية كما وردت فى الغرب فان ذلك يوحى بضرورة تجديد المادة نظرا

وتبدو بعض مظاهر التجديد الأخرى عن طريق زيادة موضوع على النبوة أو بتعبير أدق تطوير النبوة بإضافة الرسالة حيث يبدو الإسلام نظاماً عاماً للحياة ، ويتحد علم أصول الدين مع الفقه ويحى الفرق بين النظر والعمل . هذا بالإضافة الى بناء العلم التقليدى الذى يشمل المقدمات النظرية ، العلم والوجود ثم تقسيم العلم ذاته على مجورين ، الالهيات من ناحية والنبوة والرسالة من ناحية أخرى . ويبدأ العلم بتجديد ذاته وموضوعه وغايته والاحتياج اليه مما يشير الى أن التساؤل الفقهى القديم قد أثر من جديد احساساً بأن علم الكلام يحتاج الى اعادة نظر . تبدأ نظرية العلم ثم نظرية الوجود التقليديتان ، وتشملان معاً ربيع العلم ، أى انهما توارتا قليلاً عن علم الكلام المتأخر ، وعادتا الى حجهما الطبيعى . أما الالهيات فإنها تمثل ثلاثة أرباع السمعيات مما يدل على عظم حجم الالهيات فى الحسن والقبح من جديد مثل باقى الحركات الإصلاحية من أجل احياء بعض التيارات العقلية القديمة ، ومن أجل ارساء قواعد العقلانية فى حياتنا المعاصرة ضد مظاهر الخرافة والسحر والشعوذة . وتبدو مسائل العدل من حيث الكم نصف الالهيات دون أن يبرز كموضوع مستقل . ويسقط لفظ السمعيات ويحل محله النبوة دون ذكر للمعاد أو الأسماء أو الأحكام أو الامامة ، مما يدل على امكانية تطوير علم الكلام باسقاط مادة وزيادة أخرى . ولكن اسقاط الايمان والعمل واسقاط المسألة السياسية لا يتفق مع ظروف العصر التى تتطلب البداية بالعمل الفردى والجماعى ، خاصة وأن اضافة الرسالة على النبوة يتطلب تحقيقها بالفعل . ومن الذى سيحققها ان لم يكن العمل الفردى والجماعى ؟ وقد ظهر لفظ « الرسالة » كعنوان أكثر من ظهوره كمادة اضافية على علم الكلام مما يستدعى تطويراً بإضافة مادة جديدة حتى يصدق العنوان عليها (٦٥) .

لاختلاف الظروف . فقد واجه القدماء مادة من اليونان وفارس والهند ونحن الآن نواجه مادة جديدة من الغرب . ويكون الأمر أكثر إلحاحاً فى علوم الحكمة . وهذا هو موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

(٦٥) هذا هو موقف الطواهير فى « التحقيق التام » ، تعريف التوحيد ص ٢ — ٤ ، شرح ماهية العلم ص ٤ — ٢١ ، تقسيم المعلوم ص ٢١ — ٤٨ ، الكلام فى الالهيات ص ٤٨ — ١٠٢ ، مباحث النبوة والرسالة ص ١٠٢ — ١٧٦ .

ويتم التجديد على نفس المنوال السابق بإظهار مسائل العدل من بطن التوحيد ، وبتحويل النبوة الى مسار تاريخي وليس الى اتصال رأسى ، وبالتالي يختفى أصل السمعيات بالاضافة الى استبدال وصف تاريخي لنشأة علم الكلام بنظرية العلم الاولى ، وكيفية حدوث الفرة بين المسلمين ، فالوصف التاريخي وبيان النشأة والتكوين أحد مصادر تأسيس العلم . تشمل المقدمات حوالى عشر العلم وتعيد كتابة تاريخه لمعرفة ماذا حدث ؟ وكيف نشأ ؟ وكيف تطور ؟ وكيف تكون ؟ لماعادة التفسير والوصف هى الوسيلة للتصفية واعادة البناء عن طريق الاحكام التاريخية التى هى احكام فكرية ضمنية من اجل اعادة الوحدة الاولى بين الفكر والواقع قبل انفصالها الى فرق منذ الفتنة . فوحدة الفكر تخلق وحدة الامة (٦٦) . اما نظرية الوجود فانها ايضا تظهر فى نظرية احكام العقل الثلاثة التى يمحى فيها الفرق بين العلم والوجود ، وبالتالي تدور المقدمة حول موضوع واحد ، هو الفكر والواقع ، اما من الناحية التاريخية الوصفية او من ناحية الحكم والمنطق . وهو ما نحتاجه حتى الآن من اعادة تقييم لتراثنا القديم ، وتحديد لصلة الفكر بالواقع . وفى مادة العلم ذاته يسقط اللفظان معا للذان يشيران الى محورى العلم ، الالهيات والسمعيات . وتظهر موضوعاتها بلا تبويب للاصول متميزة ، ولكن تتركز موضوعات التوحيد حول الصفات . وتشمل خمس الالهيات فى حين ان موضوعات العدل ، خلق الافعال ، والحسن والقبح ، يشملان الثلاثة أخماس الأخرى . وبالتالي تظهر مسائل العدل بعد أن اختفت من قبل ضمن باب الافعال فى التوحيد . أما الرسالة ، وهى الوريث للنبوة التى هى بدورها الوريث للسمعيات فانها تفوق موضوعات التوحيد والعدل الى درجة الضعف ، ويتحدد فيها مسار الوحي فى التاريخ . ولكن يضاف بعد جديد . هو أخذ موقف من التراث الغربى عن طريق الدفاع ضد هجماته التى قام بها الاستشراق ضد التراث وقدمه ، وبالتالي يكون موقفنا من التراث الغربى جزءا من دراستنا للتراث الحالى فى المرحلة التاريخية الحالية ، نهاية الثانية وبداية الثالثة ، بعد أن أصبح مفتوحا على التراث

(٦٦) انظر « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ص ١٦٥ - ١٦٨ ، ص ١٩٩ - ٢٠٤ .

الغربي ناقلًا أو مقلدا ، مترجما . أو عارضا ، مدافعا أو مهاجما (٦٧) .
وتسقط موضوعات المعاد والايان والعمل والامامة مما يدل أيضا على أن
العمل السياسي الفردي والجماعي لم يدخل بعد كجزء أساسي في علم التوحيد
الا عند الشيعة مشخصا في الامام مع أن أول التوحيد أي الذات والصفات
لا يجد له تفسيرا الا في آخره أي الايمان والعمل والامامة . فالتصور
الوحيد لله ، وهو الموضوع الأول في علم الكلام لا يوجد الا في السياسة ،
وهو الموضوع الأخير ، وأن « الذات » لا تتحقق الا في الأمة ، وأن الله
بداية والدولة نهاية (٦٨) . ورسالة « التوحيد » ليست رسالة مكتوبة ،
تعنى مقالا أو كتابا أو مصنفا بل تعنى مسؤولية التوحيد ، وغايته ، وتحقيقه ،
ومهمته ، ودعوته (٦٩) .

وقد يغيب بناء العلم كلية ولكن يظل موضوعه قائما مدعما بالنصوص ،
ويظل موضوعه الأساسي التوحيد الموجه نحو العمل في مقابل التوحيد
القديم الموجه نحو التشبيه والتشخيص ، وهو التيار الغالب على جميع
التيارات الاصلاحية التي تنقل الموضوع من مستوى الفكر الى مستوى
الواقع ، ومن جانب النظر الى جانب العمل . التوحيد موجه للسلوك وليس
تصورا ذهنيا . ومع ذلك ، لم تؤثر هذه التيارات كل ثمارها بعد لأن التوحيد
مازال تصورا مشخصا بل وعقيدة ايمانية في حين أن محاربة البدع والخرافات
ووسائل التقرب والشفاعة ، كل ذلك عمل التوحيد الذي هو عملية حركية ،

(٦٧) هذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » ،
موقفنا من التراث الغربي . انظر مؤقتا فضايا معاصرة (٢) .

(٦٨) وقد تحقق ذلك بالفعل في الثورة الاسلامية بايران ، الله أكبر
قاصم الجبارين ، الاسلام دين المستضعفين . . . الخ انظر نشراتنا لكتابي
« الحكومة الاسلامية » ، « جهاد النفس » للامام الخميني .

(٦٩) هذا هو موقف محمد عبده في « رسالة التوحيد » ، مقدمات
عن تاريخ العلم ص ٢ — ٢٣ ، الوجود ص ٢٤ — ٣٠ ، التوحيد
(الصفات) ص ٣١ — ٥٣ ، العدل (الأفعال) ص ٥٣ — ٥٩ ، أفعال
العباد ص ٥٩ — ٦٦ ، حسن الأفعال وقبحها ص ٦٦ — ٨٠ ، النبوة
ص ٨٠ — ٨٣ ، الرسالة العامة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

م ١٣ — التراث

وليس جوهرًا ساكنًا. ومصنفاً هذا في علم التوحيد «من العقيدة الى الثورة»،
ما هو الا صهر لهذا التيار في صورة أكثر عقلانية ، وبأسلوب تحليلي ،
يجمع فيه بين التحليل العلمى للموضوع والالتزام العنلى بالواقع (٧٠) .

خامسا : من بناء العلم الى عقائد الايمان :

بالرغم من المحاولات الاصلاحية الاخيرة التى تمت فى بناء العلم من
اجل اعادة ربطه بالواقع ، وبالتغيرات التى طرأت على حال المسلمين
فان بناء العلم ذاته الذى تم تكوينه فى القرون الثمانية الأولى قد انهيار
بانهار المسلمين ، وتخلف بتخلفهم ، فتحول من بناء للعلم الى عقائد للايمان .
تحولت الاصول النظرية الى عقائد ايمانية ، وتوارى التحليل العنلى أمام
التسليم والتقليد . وظهر الاسلام على أنه مجموعة من العقائد Credo
والاسلام ذاته أبعد الأديان عن هذه الصياغة والا كان مسيحية . الوحي
الاسلامى مجموعة من الاصول العقلية التى هى أيضا بناء الواقع ، وكلاهما
يمكن التدليل عليه ببرهان العقل وتجربة الواقع . أما العقائد فهى
مسلمات ايمانية لا تتضمن التصديق بها بل مجرد التسليم اما عن طريق
التقليد أو بفعل ارادى . وان من اسباب ضياعنا الحالى هو هذا الانهيار فى
بناء العلم ، وضياع جهد علقى استمر على مدى ثمانية قرون . وان من
مقومات نهضتنا الحالية هى اعادة بناء العلم التقليدى آخدين فى الاعتبار
أوضاعنا الحالية ، ومطورين الحركات الاصلاحية الأخيرة ، معطين لها
دفعة جديدة ، ناقلين لها من الاصلاح الى النهضة، ومن الدين الى الحضارة،
ومن الوحي الى التاريخ ، ومن العقيدة الى الثورة .

وقد بدأ الكلام أيضا فى أوله بعلم العقائد . وكأن تاريخ العلم فى
نهايته يعود الى ما بدأ منه ، وكأن نهاية الحضارة شبيهة بأولها من حيث
الضعف ، وغياب البناء العلقى . واذا كانت البداية تتطور وتتكون حتى
يظهر البناء العلقى للعلم وكيان الحضارة فان النهاية انهيار ونكوص وردة ورجوع

(٧٠) هذا هو موقف الأنغاني ، واقبال ، ومحمد بن عبد الوهاب فى
« كتاب التوحيد » .

الى البداية ، لا مستقبل لها ولا أمل أمامها الا البداية من جديد عن طريق احياء القديم ، وأعادة تفسير بنائه ثم إعادة البناء وتطويره طبقا لظروف العصر ومتطلباته . ففى كتب العقائد المتقدمة لا يوجد بناء نظرى بل يوجد فقط ما يجب على المؤمن اعتقاده والتسليم به ، وكأن المقدمات النظرية كانت هى الوريث الوحيد لوجوب الايمان والتسليم بالعقائد . فلما اختفت هذه المقدمات عاود الايمان بالتسليم الى الظهور كمقدمة للعلم بديلا عن المقدمات النظرية . وقد غلب على موضوعات العقائد المتقدمة أيضا مسائل الالهيات والسمعيات دون ترتيب أو تبويب كبناء العلم المتأخر ودون احصاء أو عد للعقائد كما هو الحال فى علم العقائد الآن . تتداخل المسائل فيما بينها بادئة بالتعبير عن مضمون الايمان ثم متناولة موضوعات الصفات وعلى رأسها الكلام والصفات الخيرية ، ثم خلق الأفعال ، والايمان ، والنبوة ، والامامة . ثم تعود مسائل الايمان والوعد والوعيد ، والمعجزات ، والصفات ، وعلى رأسها الرؤية والمسائل الأخروية . كان المهم هو الدفاع عن العقائد ، والاعلان عنها وليس بناؤها النظرى أو عدّها الاحصائى لأن العقائد لم تكن قد استقرت بعد فى بناء أو فى احصاء . فوجودها سابق على البحث عن النظرية أو عن قياس الكم . وقد تم هذا الاعلان المبكر عن العقائد كرد فعل على المحاولات الأولى التى قام بها المعتزلة لتنظيم العقائد دفاعا عنها ضد المعتقدات والمذاهب والآراء الغازية . فإذا كانت العقائد الأولى رد فعل على التعقيل والتنظير فإن العقائد المتأخرة كانت نتيجة لغياب التعقيل والتنظير (٧١) .

١ — أحكام العقل الثلاثة واحصاء العقائد حول الله والرسول :

فى العقائد المتأخرة ابتداء من القرن السابع انقلبت المقدمات النظرية عن العلم والوجود الى مقدمة واحدة عن أحكام العقل الثلاثة ؛ الواجب والممكن والمستحيل التى يتحد فيها العلم والوجود معا . تقلص العلم الى أحكام العقل كما تقلص الوجود الى مقولات ذهنية تشير اليه . كما تحولت الالهيات (العقليات) والسمعيات (الظنيات) الى محورى الله والرسول وتشخيص البناء المزدوج للعقائد فى قطبين رئيسيين . وبالتالي كان علم

(٧١) هذا هو موقف أبى حنيفة فى « الفقه الأكبر » .

العقائد هو ما يجب وما يستحيل وما يجوز على الله ، وما يجب وما يستحيل وما يجوز على الرسول . وبدأ العلم في احصاء عدد العقائد وحصرها كما اختلفت عددها ، مرة ثمانية وأربعون ، ومرة خمسون ، لا أقل من ذلك ولا أكثر ! ولما كان الله أهم من الرسول وأعظم فقد حاز على إحدى وأربعين عقيدة ولم يبق للرسول الا سبعة عقائد . يشمل الله ستة أسباع العلم ، والرسول سبعة الأخير مما يؤكد تركيز فكرنا القويم على الله متبادلا مع الرسول في حين أن ما ينقص شعورنا المعاصر محوران غائبان هما : الانسان والتاريخ ، حاولنا العثور عليهما داخل بناء علم اصول الدين ، الانسان في الالهيات ، والتاريخ في السمعيات (٧٢) . وقد بلغت العقائد في الله إحدى وأربعين عقيدة لأن ما يجب له عشرون وما يستحيل عليه عشرون ، وما تجوز له واحدة . وقد بلغ ما يجب له عشرون لأن اوصاف الذات ستة : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للجوهر ، وأنه ليس في محل ، وأنه واحد . وصفاتها سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة . فيكون المجموع عندئذ ثلاثة عشر صفة . ولكن امعنا في اثبات الصفات ضد منكريها ، مع أن نفى الصفات لم يقدر له أن يستمر تاريخيا ، ومن ثم لم يعد خطرا على العقائد كي تحدد عددها درعا له ، تكررت الصفات مرة للذات ، اوصاف الله الستة ، ومرة للفعل ، صفات الله السبع . لم يعد يكفى العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة ، بل اضيف امعنا لاثبات الصفات : أن يعلم ، وأن يقدر ، وأن يحيى ، وأن يبصر ، وأن يتكلم ، وأن يريد ، وبالتالي أصبح الله عالما بعلم ، وقادرا بقدرة ، وحيا بحياة ، وسميعا بسمع ، وبصيرا ببصر ، ومتكلما بكلام ، ومريدا بارادة ، فانقسمت كل صفة على نفسها أو ازدوجت وأصبحت مجموعها أربع عشرة صفة تكون مع اوصاف الذات الست عشرون صفة أضيف الى صفات الذات السبع صفات فعل سبع وأصبح المجموع مع

(٧٢) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم ؟ » ، لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم » دراساب اسلامية . وانظر ايضا خاتمة الباب الثانى عن « الانسان » وخاتمة الباب الثالث عن « التاريخ » ، وهما البابان الرئيسيان في مصنفنا هذا ، ورينا بابى « الالهيات » و « السمعيات » عند القدماء .

أوصاف الذات الست عشرين صفة . فاذا أتينا باضداد هذه العشرين صفة ونفيناها حصلنا على عشرين أخرى وهى ما يستحيل له من صفات الذات مثل الجهل ، والعجز ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم ، والكراهة ، ومن صفات الفعل وهى : أن يجهل ، وأن يعجز ، وأن يموت ، وأن يصم ، وأن يعمى ، وأن يبكم وأن يكره . فيكون الله عالما بعلم وليس جاهلا بجهل ، قادرا بقدرة وليس عاجزا بعجز ، حيا بحياة وليس ميتا بموت ، سامعا بسمع وليس أصما بصمم ، بصيرا ببصر وليس أعمى بعمى ، متكلم بكلام وليس أبكم ببكم ، مريدا بإرادة وليس كارها بكراهية . فيكون المجموع ثمان وعشرين صفة ، صفة الذات وصفة الفعل وأضدادهما ، أى سبعة مضروبة فى أربعة ! فاذا قمنا بنفس التمرين العقلى ، الفصل ثم القلب ، التمييز ثم العكس ، الازدواج ثم التضاد فى أوصاف الذات الست وجدنا القدماء قد قاموا بعملية عقلية واحدة وهى التضاد والقلب والعكس دون الفصل والتمييز والازدواج . فأضافوا الى أوصاف الذات الست : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، وأن لا فى محل ، والوجدانية — أضافوا اليها أضدادها وهى : العدم ، والحدوث ، والفناء ، والمثابرة للحوادث ، والحلول ، والتعدد من أجل نفيها . فأصبح الله وجودا لا عدما ، قدما لا حدوثا ، بقاء لا فناء ، مخالفا للحوادث لا شبيها لها ، لا فى محل وليس حالا ، واحدا وليس متعددا ، فيكون المجموع اثنى عشرة صفة . وبأضافتهما الى الصفات الثمانى والعشرين فيكون المجموع أربعين صفة فى الله . ولكن يبقى السؤال لماذا لم يقيم القدماء بالعملية العقلية الثانية ، عملية الفصل والتمييز والازدواج أيضا فى أوصاف الذات بين أوصاف الذات وأوصاف الفعل وبقت أوصاف الذات وحدها ؟ لماذا لا تكون أوصاف الذات أسوة بصفاتها أيضا مزدوجة فيكون الله موجودا بوجود ، قديما بقديم ، باقيا ببقاء ، مخالفا للحوادث بمخالفة للحوادث ، لا فى محل بانعدام المحلية ، واحدا بوجدانية . ولماذا لا ينقلب كلاهما الى الخدين فيكون الله : موجودا بوجود ، وليس معدوما بعدم ، قديما بقديم وليس حادثا بحدوث ، باقيا ببقاء وليس فانيا بفناء ، مخالفا للحوادث بمخالفة للحوادث وليس شبيها للحوادث بمثابرة للحوادث ، لا فى محل بلا فى محلية وليس حالا بحلول ، واحدا بوجدانية وليس متعددا بتعدد . فيكون المجموع حينئذ أربعاً وعشرين وصفا للذات ،

ست منها أولى مضروبة في أربعة . ويكون المجموع النهائي ثمانى وعشرين صفة للذات وأربعة وعشرين وصفا لها فيكون المجموع الكلى اثنتين وخمسين عقيدة في الله وحده على المسلم أن يؤمن بها ! سبحان الله ! تعالى الله عما يصفون ! لا يخضع الإحصاء إذن لتحليل عقلى صارم ، جامع مانع ، بل هو تنظير كمى صرف للصفات القديمة في صور عقائد ، يعتمد أساسا على عمليات عقلية صرفة ، فارغة بلا مضمون ، عندها تعيش العقائد على نفسها ومن ذاتها وكأنها ليست تعبيراً عن واقع ، وليست موجّهات للسلوك ، ولا تعطى تصوراً للعالم .

فإن كان ما يجب لله وما يستحيل عليه كأول حكيم من أحكام العقل يشير إلى الشيء وضده أى إلى الصفة وضدها ، وهى عند القدماء أربعون في الله ، واثنان وخمسون طبقاً للأحصاء العقلى الكامل ، فإن الحكم العقلى الثالث وهو ما يجوز لله عند القدماء شيئان : الأول ما يمكن فعله أو تركه ، وهنا يظهر العدل كملحق للتوحيد ، ولا ينال إلا صفة واحدة بعد الأربعين في الله ، ويكون أيضاً صفة لله ، والثانى رؤية الله ، رؤيته لفعله ضمن ما يجوز له أى من جانب موضوع الرؤية وليس من جانب ذات الرائي ، بل ويظهر الموضوع الثانى ، وهو رؤية الله ، مزاحماً للموضوع الأول وهو ما يجوز فعله وما يجوز تركه ، وهو أصل العدل بتعبير المعتزلة ، حتى يصبح العدل عند الأشاعرة نصف صفة بعد أن شاركها الرؤية ، ومن ثم لا يزيد العدل عندهم على أكثر من واحد في المائة من مادة العقائد كلها حتى أن العدل ليختفى كلية من العقائد المتأخرة كما هو مختلف حتى الآن في وجداننا المعاصر . بل إنه لم يصبح أصلاً عقلياً أو مصلحة واقعية بل تحول إلى حيز الامكان ، جواز الفعل والترك ، وخرج من حيز الوجوب ، وجوب العدل ، أو حيز الاستحالة ، استحالة الظلم . وإذا كان القدماء قد طبقوا قسمة الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل ثم قلبها إلى أضدادها ونفيها فانهم قد فعلوا ذلك في حكمى العقل الأولين ، ما يجب لله وما يستحيل عليه ، ولكنهم لم يفعلوه مع ما يجوز له ، وتركوها صفة واحدة تشمل صفتين ، جواز الفعل والترك ، وجواز الرؤية . فى حين أنها طبقاً لمنطق القسمة والتضاد تصبح يجوز بجواز حرصاً على التمييز بين صفة الذات وصفة الفعل ، سواء انطبق ذلك على الفعل والترك أم على الرؤية . ولكن يصعب قلب الصفة ،

صفة الجواز الى ضدّها ، فزدها اما الوجوب أو الاستحالة وهما الحكمان الأولان للعقل . وبالتالي تنقسم الصّفة الواحدة والأربعون الى اثنتين ، ويصبح مجموع الصفات نظرا وافترضا اثنتين وخمسين في الوجوب والاستحالة واثنتين في الجواز على فرض اعتبار جواز الفعل والترك وجواز الرؤية صفة واحدة ، فيكون المجموع أربعاً وخمسين . وإذا أردنا فصل الصفتين في الجواز فيجوز الفعل والترك بجواز ، وتجاوز الرؤية بجواز يكون مجموع العقائد في الله ستاً وخمسين ! والبقية تأتي ! وهل تنتهى عمليات العقل ؟ وهل الصفات متناهية ؟ .

أما الرسول ، وهو القطب الثاني مع الله ، فانه يحظى عند القدماء بسبع عقائد . تجب له ثلاث : الصدق والأمانة والتبليغ ، وتستحيل عليه ثلاث : الكذب والخيانة والكتمان . وتجاوز عليه واحدة وهى الأعراض البشرية ، ومن ثم يبلغ مجموع العقائد كلها عند القدماء ثمان وأربعين عقيدة ، واحدة وأربعون في الله وسبع في الرسول ، وتكون الالهيات هنا حوالى خمس أسداس العقائد والسمعيات سدسها الأخير . ولم تظهر مشكلة صفات الذات وصفات الفعل في صفات الرسول من أجل قسمتها ثم قلبها الى أضدادها من أجل نفى الصفات ، فان قضية اثبات الصفات ونفيها تتعلق فقط بالله وليس بالرسول . ولكن بقيت مشكلة أخرى في صفات الرسول وهى أنها كلها صفات نظرية من أجل أداء مهمة التبليغ . فإين الصفات العملية التى استطاع الرسول من خلالها أن يحول رسالته الى واقع ، وفكره الى نظام ، وشريعته الى مؤسسات ، ودينه الى دولة ؟ لذلك زادت العقائد المتأخرة صفة رابعة هى « الفطانة » وضدها « البلادة » ، وهى أيضا صفة نظرية أكثر منها عملية لأنها تعبر عن قدرة الرسول في التعبير والفهم أكثر منها عن قدراته في القيادة وإصدار القرار . وإذا أخذنا « علم السيرة » في الحساب كأحد مصادر علم أصول الدين من حيث صفات الرسول لوجدنا أنها أيضا غير متناهية نظريا أو عمليا . فإين صفات التضحية ، والشجاعة ، والاثرة ، والكرم ، والعفة والتقوى ، والرحمة ، والتعاطف الى آخر هذه الصفات غير المتناهية

خاصة وإنه أكمل البشر صفات عند القدماء وبنص القرآن (٧٣) ؟ وهل هي صفات خاصة للرسول أم صفات عامة يشارك فيها الناس جميعا بما في ذلك الصفات الثلاث أو الأربع الأولى ، الصدق ، والأمانة ، والتبليغ والفتانة ؟ ألا يشارك فيها أيضا الرواة والنقلة وكل من يحمل رسالة يبلغها للناس ؟ لقد انتهت العقائد الإيمانية المتأخرة إلى تشخيص الله وإلى تشخيص الرسول مما كان له أبلغ الأثر في ترسيخ التشخيص في حياتنا القومية . فهزلنا نعدد خصال الناس ، خصال الرئيس ، وخصال الكبار ، وخصال المديرين ، ونستزيد منها كل يوم حتى نصل إلى درجة التأليه للأشخاص ، والتأليه للرسول والأنبياء (٧٤) .

٢ — استغناء الله عن كل ما سواه . واقتدار كل ما سواه إليه :

ويعد أن تستمر العقائد على هذا النحو شعرا أو نثرا يسقط منها المد والاحياء ولا تبقى الا مجموعة عقائد للتسليم بها دون أى تحليل عقلى للأشياء وضده وهو ما تبقى من عقل في علم العقائد ولكن يبقى القطبان الأساسيان ، الله والرسول ، يلخصان الشهادتين « لا اله الا الله ، محمد رسول الله » ومن ثم يغود العلم كما بدأ وينتهي العلم إلى تكرار مقدماته ، وتصبح نتائجه من جديد هي المطلوب اثباته ، وكان الجدل لم ينته إلى شيء أو انتهى إلى كل شيء ، إذ أن مقدمات الجدل هي نتائجه ، ويكون الجدل قد أصبح موضوعا للعلم كما كان منهجه ، ويقع العلم في دائرة مفرغة من المنهج للموضوع ومن الموضوع إلى المنهج . ويتجلى ذلك في نظرية « الاستغناء والاقتدار » ، استغناء الله عن كل ما سواه ، واقتدار كل ما سواه إليه وهي التي تجعل العلم كله يدور حول قطب واحد وهو الله الذي يصبح محور الكون ، وقمته ، وركيزته الأولى ،

(٧٣) « وانك لعلى خلق عظيم » (٦٨ : ٤) وكذلك أحاديث كثيرة مثل « أدبني ربى فأحسن تأديبي » .

(٧٤) هذا هو موقف « العقائد النسفية » لأبى المعين النسفى (ثمان وأربعون عقيدة) ، « كفاية العوام » للفضالى ، « عقيدة العوام » للمرزوقى ، و « رسالة البيجورى » ، « العقيدة التوحيدية » للردير ، « جامع زبد العقائد » لولد عدلان .

وكل ما سواه قاعدته ومحيطه يدور حوله ، وهو ما استقر في وجداننا المعاصر وفي تصورنا الهرمي للعالم . فأنبئنا الله وأضعننا العالم ، ودافعنا عن الذات الإلهية ، واستقطنا من حسابنا الذات الانسانية ، وحرصنا على القيمة دون القاعدة ، ووضعنا كل شيء في المركز دون المحيط ، وركزنا على القلب دون الأطراف ، وهو ما يفسر مأساتنا المعاصرة في السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون ، وما تركز عليه نظمنا الحالية ، الاقطاع والراسمالية ، والتسلط والطفيان ، والبيروقراطية والمركزية ، والحرفية والصورية . وانصب كل ذلك في وجداننا المعاصر ملتجأ بالتراث الفلسفي من علوم الحكمة ، نظرية الفيض والاشراق ، وبالتراث الصوفي في نظرية الفناء ، حتى طرد كلية علم أصول الفقه الذي كان يمكنه ايجاد التعداد في وجداننا القومي بين الله والعالم ، بين التأويل والتنزيل ، بين المركز والمحيط ، وبين القلب والأطراف (٧٥) . والعجيب ان نظرية الاستغناء والافتقار كانت أحد روافد الحركة الاصلاحية الحديثة عن طريق اصلاح العقائد وشحذ الهمم ، واطلاق التوحيد الحبرس من عقاله ، وتنجير طاقاته لولا أن ذلك كله كان على حساب العالم والانسان (٧٦) .

(٧٥) انظر مقالنا « تراثنا الفلسفي » ، فصول ، مجلة النقد الأدبي ، العدد الأول .

(٧٦) هذا واضح في « جوهرة التوحيد » للقائي ، « الخريدة البهية » للدردير ، « وسيلة العبيد » للطاهري ، « بيان ذلك جملتان (١) لا اله الا الله ، هو المعبود بحق . فالمعنى لا معبود بحق موجود أو في الوجود الا الله . فقد دلت هذه الجملة على نفى الألوهية التي هي استحقاق المعبود للعبادة كما عرفت من كل ما سواه منطوق على ثبوتها له وحده مفهوما . وهذا يستلزم استغناؤه عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما سواه اليه . أما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث وقوامه بنفسه اذ لو ماثل شيئا مقها للزمه ما لزمها من الافتقار وهو محال ، ولو قام بغيره لكان مفتقرا اليه ذلك الغير ويوجب له أيضا التنزه عن النقائص ، وهو يستلزم وجوب السمع والبصر والكلام والتنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام والا لكان مفتقرا الى ما يتكلم به من ذلك الغرض وعدم وجوب فعل شيء من الممكنات أو تركه وعدم كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه والا لم يكن مستغنيا عن كل ما سواه . كيف وهو الغنى بالاطلاق عن كل ما سواه . وأما افتقار

٣ — سقوط الالهيات والاستسلام التام للسمعيات : واخيرا انتهى

علم العقائد بأن أصبحت العقائد ذاتها مجرد مسائل يجب التسليم بها والاستسلام النهائي لها حتى يضيع آخر ما بقى من العلم ، وهو الجانب النزوى الارادى فى العقيدة كما ضاع الجانب العقلى من قبل . تختفى المقدمات النظرية كلها حتى أحكام العقل الثلاثة ، ويحل محلها الايمان الكامل . وتدور معظم المسائل حول السمعيات التى غاقت الالهيات ، تلك التى كانت تمثل قدرا من العقلية ، وكأن العدل ذاته قد أصبح من أمور المعاد ، ليس من شؤون الدنيا بل من اختصاص الآخرة ، وانتهت اليقينيات الممثلة فى الالهيات ولم يبق الا الظنيات الممثلة فى السمعيات ، فتحوّلت « العقيدة » الى ظن اى على نقىض مضمونها تدهم ذاتها بذاتها ، وتحتوى فى باطنها على جرثومة فنائها ، ويتضخم موضوع النبوة ، ويتشخص فى النبى ، ويسقط الايمان والعمل والسياسة كلية ، ويفرق العلم فى مباحة الايمان بالغيبات . يضيع العقل ، ويختفى الواقع ، ونضيع نحن ونختفى معه (٧٧) .

وهكذا يدل بناء العلم النظرى ، نشأة وتطورا وتكويناً على مسار

كل ما سواه اليه فهو يوجب له القدرة والارادة والعلم والحياة والوحدانية لما تقدم من ان التعدد يوحد العجز ، يؤخذ منه حدوث العالم بأسره ، ونفى تأثير شيء منه بالطبع أو بالعلة . واذا وجب شيء واستحال ضده . هذا حاصل ما بينه السنوسى . (ب) محب رسول الله : فقد دلت على ثبوت الرسالة له . وذلك يستلزم صدقه فى كل ما أخبر به ، وإمانته وتبليغه للعباد كل ما أمر بتبليغه من الأحكام ، وفطنته اذ الرسول لا يكون الا معصوما ، واستحالة أضادها عليه ، وجواز كل ما لا يؤدى الى نقص فى علو مرتبته من الأغراض البشرية ، وجوب صدقه يستلزم الايمان بكل ما جاء به ومن ذلك ارسال الرسل ، وهو يستلزم ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز الايمان بسائر الكتب السماوية واليوم الآخر والحساب وما عليه مما مر من جميع السمعيات ولتضمنها جميع عقائد الايمان جعلها الشارع ترجمة على ما فى القلب ، ولم يقبل من أحد الاسلام الا بها ومن ثم كانت أفضل الأذكار « شرح الخريدة من ٦٧ — ٦٨ .

(٧٧) يتضح هذا الموقف مثلا فى « مسائل » ابنى الليث التى تبدأ

بالايمان وتنتهى بالايمان .

العلم المواكب لمسار الحضارة ، والمؤثر على قيامنا ونهضتنا ثم كبوتنا ونكوصنا . لم يعد هناك فرق بين علم الكلام وعلوم الحكمة وعلوم التصوف فقد انتهى الكل الى التسليم والاستسلام والى ان الله هو الغنى الوحيد ، وأنا نحن الفقراء ، وكأننا في حاجة الى من يدلنا على مصائبنا ، ومن يذكرنا بأننا نعيش خارج العالم ، وعلى هامش التاريخ . وبالتالي تكون مسؤولية علماء أصول الدين من جيلنا في إعادة بناء العلم طبقا لمقتضيات العصر وأن تقلب نظرية الاستغناء والافتقار رأسا على عقب آخر ما وصل اليه العلم وأن تعود المقدمات النظرية الى ابتلاع العلم كله وأن تبتلع العقلية اليقينية وريثة الالهيات ، السمعيات ، حتى يعود الينا العقل ، وبالتالي نعود نحن الى العالم والى مسار التاريخ .

سادسا : خاتمة المصنفات القديمة :

من العسير استيعاب كل ما قاله القدماء في علم أصول الدين خاصة خارج المصنفات الكلامية ذاتها والتعرض له من أهل السنة والفقهاء والمحدثين بالتحليل والنقد والتحريم . فذاك مجال الفكر الفقهي (٧٨) . ولكننا حاولنا الاعتماد على كل ما أمكننا العثور عليه من مؤلفات منشورة في علم الكلام ذاته والتي أعطيناها الأولوية على غيرها من مؤلفات الفقهاء العامة التي يتعرضون فيها للعلم كتعرضهم للفلسفة والتصوف ، وهي عينة مميزة تعطى صورة عن تاريخ علم الكلام منذ نشأته حتى العصر الحاضر . وكان مقياس تمثيل العينة هو تكرار المادة المعروضة في معظم المؤلفات ، بحيث كان الاطلاع على مؤلفات أخرى لا يعطى مادة جديدة الا في أقل الحدود التي لا تؤثر على البناء للعلم وطرق تطويره . فكثير من المؤلفات يغلب عليها طابع التكرار والتقليد للسابقين . وكثير منها تجيع وتحصيل المادة السابقة من مؤلفات قديمة في حين أن التقليد ليس من أصول الايمان . وقد كان هذا هو طابع عصر الشروح والملاحظات

(٧٨) أعنى مؤلفات ابن تيمية مثل « منهاج السنة في الشرد على الشريعة والقدرية » أو « مؤافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » أو ابن القيم في « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » .

حفاظا على العلم وتذكيرا للناس ببنائه (٧٩) . كما أننا لم نلجأ كثيرا الى المخطوطات لنفس السبب ، وهو تكرار المادة القديمة بعضها لبعض . قد يعطينا المخطوط دلالة من هذا النوع على ذلك التحليل أكثر أو أقل دون أن يخل الجهل به من بناء العلم ذاته وصدق التحليل . بالإضافة الى الصعوبات العملية في الحصول عليها أو في تناولها . وإذا فهمنا المنشور أولا بحثنا عن غير المنشور ، وفهم الأقرب إلينا خير من ادعاء البحث عن المجهول . ليس المهم هو تكرار المادة وعرضها بل اعطاء منهج للتحليل ، وطريقة لاعادة البناء ، وتحديد موقف معاصر (٨٠) . فزيادة المادة تعطى تحليلات أكثر ولكن بنفس المنهج ولعرض نفس الموقف ، ودون أن تغير من المنهج أو من الموقف أو من النتائج شيئا . إذا كنا لم نستطع الاطلاع على كل المادة المنشورة في علم الكلام أو إذا كنا لم نطلع بما فيه الكفاية على المادة غير المنشورة فإن ذلك لن يغير شيئا من المنهج المتبع أو من الموقف المحدد . ولما كانت العلوم تتحدد ببنائها ، ولا ترتبط بأشخاصها فإنه لا يهم كثيرا نقص المادة لأنها مكررة . وزيادة المادة قد لا تعنى زيادة في التحليل كما أن نقص المادة قد لا يعنى نقصا مماثلا في التحليل . وليس ذلك مجرد افتراض بل نتيجة لتجارب عديدة في تحليل المادة ثم قراءة مادة جديدة بعد ذلك دون أن تضيف جديدا الى التحليل أو تنقص منه .

وقد اعتمدنا على المؤلفات الكلامية « الشاملة » التي تتحدث عن علم الكلام وتضع رسالة فيه Traite ، عارضة مادته وموضوعاته ، فهي مؤلفات في العلم . وأعطيناها الأولوية على المؤلفات الجزئية الأخرى التي تتناول جانباً واحداً من العلم أو التي تشير الى موضوع واحد منه أو التي تتعرض له بالنقد والتحريم . فهذه تتضمن حكم القدماء ، ولا تحتاج

(٧٩) « فاني بحول الله وقوته ، أريد أن أضع رسالة في التوحيد ، أجمع فيها ما حصلته من دراستي لهذا الفن الذي مارست دراسته مدة ليست بالقصيرة » التحقيق ص ١ .

(٨٠) انظر « التراث والتجديد » ٢ — النزعة الخطابية (١) التكرار أو تحصيل الحاصل ص ١٠٩ — ١١١ وايضا رابعا — طرق التجديد ص ١٢٣ — ١٧١ ، خامسا — « موضوعات التجديد (اعادة بناء العلوم) » ص ١٧١ — ٢١٦ .

الى اعادة بناء كالمؤلفات الكلامية الشاملة . هي مجرد دلائل وقرائن على وضع هذا العلم وشرعيته في التراث القديم ، ومؤشر على شرعية التساؤل حول شرعية هذا العلم (٨١) .

وكثير من المؤلفات لها شروح وحواش . وقد ساد هذا اللون من التأليف في العصور المتأخرة حين جذب الفكر لانفصاله عن الواقع ، وكرر ذاته ، وعاش على نفسه ، كما تاكل الرأس الذيل في النهاية . يوافق كل شارح المؤلف الأصلي ، ويزيد عليه من الحجج أو يضيف اليه من المادة التاريخية أو يعبر عن نفس الفكرة في عبارة أخرى دون أن ينقد أو يعدل أو يغير أو يرفض أو يبدأ من جديد . يزيد من النصوص النقلية أو من الحجج العقلية أو من ذكر أسماء الاعلام أو النصوص من مؤلفات أخرى أو أعرابا للكلام ان لم يجد شيئا ! الذهن الشارح والذهن الخالق اذن على طرفي نقيض ، والذهن التابع غير الذهن البادئ . لم تضيف الشروح جديدا بل عبرت عن اجترار الحضارة لذاتها في فترة تؤرخ فيها الحضارة لذاتها ، تقدم لنفسها الحساب امام التاريخ . ويحدث هذا الاجترار دائما عندما تكون الحضارة في موضع الخطر ، وعندما تضيق الارض ، وتريد الجماعة المحافظة على نفسها ، فتدون تاريخها ، وتخلد نفسها في الفكر امام تهديدات استئصالها في الواقع كما حدث لقدماء العبرانيين اثناء الاسر البابلي (٨٢) . والشروح والحواش أكثر شيوعا من التلخيص لأنها أكثر ايفاء بالفرض ، وأكثر تعبيراً عن طاقة خاوية تتصرف في فراغ . ومع أنها لا تضيف جديدا الا أن أهميتها ترجع الى أنها مادة خصبة لدراسة العمليات العقلية ، والأساليب الفكرية التي أدت الى التخلف أو التي أدى التخلف اليها كما هو الحال في مؤلفات الباحثين المعاصرين المعارضين لمادة القدماء سواء في العلم أو في السياسة عندما يشرح المعاصرون أقوال الزعيم ويفسر المنظرون خطبه وأقواله وكأنها الدر في أحشاء البحر كأمنة . قد تحتوى بعض الشروح والملاحظات على بعض الانتقادات الجزئية ولكنها لا تغير من المضمون شيئا . ولا تؤثر

(٨١) وقد أتبعنا ذلك أيضا في رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

(٨٢) أنظر اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة .

في قصد العلم أو في بنائه مما يدل أيضا على مدى تخلف العقلية الشارحة والمُلخّصة « بفتحكه » في الجزء وترك الكل (٨٣) . ولما كان الشرح في حاجة إلى مادة يشرح بها فقد استعار علم الكلام جزءا من مادته من العلوم الأخرى كالفلسفة ، والتصوف ، وأصول الفقه ، وعلوم القرآن ، والحديث ، والتفسير ، واللغة ، مما يشير إلى وحدة الحضارة في نهايتها وكأنها تود لم شملها في وحدة واحدة كما بدأت وحدة واحدة (٨٤) . ولا يهمننا في الشروح والمُلخصات التي يقوم أصحابها بتفنيد آراء مؤلفي المتن أو بيان أغلاطهم أو الحكم فيها نشأ بينهم من خلاف أو حتى رصده بل يهمننا أخذ المادتين معا من أجل التعرف على وضعهما في بناء العلم أي الارتفاع بالحاجة إلى الموضوع نفسه الذي نود أن نعرف بناءه القديم أو نقله على البناء النفسى المعاصر . وعلى هذا النحو ، يفقد اختلاف أوجه النظر دلالة . والحقيقة إن « التراث والتجديد » كله ما هو إلا شروح على

(٨٣) هذه بعض أمثلة من الشروح والمُلخصات مرتبة ترتيبا زمنيا : « مطالع الأنوار » ، شرح الأصفهاني على طوابع الأنوار للبيضاوى ، شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، حاشية التفتازانى على شرحه ، حاشية الاسفراينى على شرح التفتازانى ، « اشرف المقاصد » شرح المقاصد للتفتازانى على مقاصده ، حاشية التفتازانى على شرحه ، حاشية المكتاسى على شرح المقاصد للتفتازانى ، شرح الدوانى على العقائد العنصرية ، حاشية السيلكونى على شرح الدوانى ، حاشية المرجسانى على شرح الدوانى ، حاشية الخضالى على شرح الدوانى ، حاشية الكلبوى على شرح الدوانى ، حاشية محمد عبده على شرح الدوانى ، شرح الجرجانى على المواظف للإيجى ، شرح ملا على القارى على الفقه الأكبر لأبى حنيفة ، تلخيص الطوسى للمحصل للرازى ، « لباب المحصل » تلخيص ابن خلدون للمحصل للرازى ، شرح عبد السلام على جواهر اللقانى ، شرح البيجورى على الجوهرة ، حاشية الأمير على شرح عبد السلام ، شرح العقباوى على العقيدة التوحيدية للدردير ، حاشية العقباوى على شرحه ، شرح الدردير على خريدته البهية ، شرح الانصارى على متن السنوسية ، شرح أبى حجاب على متن السنوسية ، شرح المطيعى على وسيلة العبيد للظاهرى ، حاشية البيجورى على كفاية العوام للفضالى ، شرح النووى على عقيدة العوام للمرزوقى ، شرح النووى على رسالة البيجورى ، شرح البيجورى على السنوسية ، حاشية الأنابى على البيجورى ... الخ .

(٨٤) أنظر « التراث والتجديد » (ج) التراث والتجديد وقضية توحيد العلوم ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

الماضى . ولكن لا يعنى الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل ، شرح عبارة بعبارة ، ولفظ بلفظ مرادف أو اعراب جملة أو زيادة مادة قديمة تالية على تاريخ النص المشروح أو حتى التأييد أو التنفيذ بل هى اعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة ، والبحث عن الموضوعات ذاتها ، وكيف أن ابنيته تعبر عن بناء نفسى قديم ، ثم اعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من ابنيته النفسية المعاصرة .

وفى نفس الوقت الذى يكون فيه الشرح مجرد شرح داخلى يصيب الانسان بالاغماء والدوار ويبعث فى النفس الخواء اذ لا يزيد الشارح شيئا الا العبارات الشارحة التى لاتنفيد جديدا — يأتى التلخيص كتقييم للمصنف السابق وكيميز لثمينه دون غثه ، ومصلح لحججه وبراهينه ، ويكون له دور ايجابى فى أحكام العلم ان لم يكن من حيث البناء فعلى الأقل من حيث الحجج (٨٥) . ومع ذلك فالشروح والحواشى على المتون أكثر بكثير من التلخيصات . فالشرح أو الحاشية مجرد جمع مادة ، واضافة تاريخ فى حين أن التلخيص تركيز على الجوهر ، واخراج لللب من الشروح والحواشى . فهو يمثل جهدا أكبر ، ويدل على فكر مازال قادرا على استخلاص اللباب . لذلك كان التلخيص أقل بكثير من الشروح والحواشى

(٨٥) « ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول عيان ولا جزء من تهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر سوى كتاب « المحصل » الذى أسمه مطابق لمعناه ، وبيانه غير موصل الى دعواه ، وهم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف ، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف . والحق أن فيه من الغث والثنين ما لا يحصى . والمعتمد عليه فى اصابة اليقين بطائل لا يحظى . بل يجعل طالب الحق ينظره فيه كعطشان يصل الى السراب . وتصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا من الظفر بالصواب ، رايته أن اكتشف القناع عن وجوه اباكار مخدراته ، وأبين الخلل فى مكان شبهاته ، وأدل على غثه وسمينه ، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه ، وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل فى ايضاحه وشرحه ، وقوم فى نقض قواعده وجرحه . ولم يجرأ أحدهم على قاعدة الانصاف ، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف » . التلخيص من ٣ ، أنظر أيضا لباب المحصول من ١ — ٣ ، والشرح الذى لا يفيد جديدا مثل شرح المواقف للجرجاني ، وشرح المقاصد للمكناسى . فلا يزيدان فى مقدمتيهما شيئا على الإعجاب والثناء والمدح والاطراء على الكتاب .

من حيث الكم . هذا بالإضافة الى أن الحضارات في لحظات الشكوك أو الخطر تجمع وتستوعب أكثر مما تلفظ وتستبعد ، فمهمة المفكر الحفاظ على كل شيء ولو لفظاً أو عبارة في حين أن الملخص يحتفظ بالجواهر ، ويحمل معه « ما خيف حملة وغلا ثمنه » ، وكلاهما طريقان لدرء الأخطار والمحافظة على التراث في لحظة التدوين .

والمصنفات الكلامية ليست فقط مراجع للدراسة بل هي ذاتها موضوع للدراسة لأنها تكون التراث ، وهو موضوع الدراسة الأول . ليس الأمر فقط مجرد أخذ مادة منها لموضوع معين بل تحليل هذه المادة ذاتها الى موضوعات . كل عبارة فيها لها دلالة حتى العنوان والمقدمات والتسليمات والصلوات والتحميدات والبسملات والنهايات والدعوات والاشعارات الى « مصر المحروسة » أو الى « مصر المحمية » . فهي تعبر عن عقلية القدماء ومستواهم الثقافى . المؤلفات الكلامية ما هي الا مادة تكشف عن البناء الشعورى الذى صدرت هذه المادة عنه ، وهو المطلوب الكشف عنه ، واعدادة بنائه . المادة ليست هي الظاهرة ، بل الظاهرة تكمن فيها وراء المادة أو فيما تحت المادة أو فيما هو أدخل في المادة ، وهو البناء الشعورى الذى خرجت هذه المادة منه . ويحتاج ادراكه الى الذهاب الى ما وراء الألفاظ ، والاحساس بالمضمون الحق وراء الفصول والأبواب ، وذلك باشتراك الباحث في نفس التجارب ، ولو أنها من نوع مخالف ، تعبر عن موقف حضارى متقدم ، ومن ثم لزم على الباحث ان يكون مجدداً ، خالقاً ، واضعاً للعلم ، وليس مجرد ناقل أو عارض أو شارح له . اذا أتحدث التجارب بين القديم والجديد تم ادراك البناء القديم بالحدس والتجربة المباشرة وكان الباحث يتحدث عن نفسه ، ويحلل شعوره الخاص ، وهو لم يكتمل بعد ، في احدى لحظاته التاريخية الماضية .

ولا يهمنا في الطريقة الاشارة الى المصنفات ارجاع كل فكرة الى مصدرها بل أخذ الفكرة ذاتها من المرجع ثم اكمالها من مرجع آخر ، وأخذ الزيادة من مصنف واكمل ما بها من نقص من مصنف آخر ثم وضع المصنفات كلها معاً ، كل منها يشير الى جانب من الفكرة . الأفكار موضوعات مستقلة عن قائلها وعن مصنفاتها . ولكننا راعينا الترتيب

الزمنى قدر الامكان لرؤية تكوين الفكرة نشأة وتطورا ، والا فالترتيب الموضوعى المستقل عن الترتيب الزمانى والذى يتحول التاريخ فيه الى مضمون لىء صورة (٨٦) . موضوع التحليل هو الموضوع كفكرة وليست أفكار المؤلفين ، والفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمننا من هو صاحبها أو أول القائلين بها بقدر ما تهمننا الفكرة . لا يهمننا ان كان قائلها هو هذا أو ذاك بل تهمننا الفكرة ذاتها . المهم هو القضاء على « تشخيص الأفكار » الذى نشأ من تخلفنا مثل تشخيص النبوة فى الأنبياء ، والذى نشأ أيضا بفعل الاستشراق الغربى ، عندما ارتبط المذهب فى الغرب بشخص المعلن عنه بعد القضاء على استقلال الفكر والموضوعات فى العصور الحديثة (٨٧) . وقد اتبع تراثنا القديم هذا الأسلوب فلم يهتم لمن تكون « أثولوجيا » أرسططاليس ، لأرسطو أم لأفلوطين ، هذه المشكلة اننى من أجلها حكم على التراث القديم بالخلط والتشويش . ولا يهمننا لمن تكون الأفكار لأفلاطون أم لأرسطو فالأشخاص ان هى الا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر . ولا يهمننا حتى ان كانت الأفكار منتحلة أم تاريخية فالمفكر له بناؤه المستقل عن التاريخ وان كان يظهر فى التاريخ كحركة ومسار وقانون . ومن ثم ، فان أى نقد لهذا المصنف يستعمل المنهج التاريخى لن يهدف الى قلبه ، بل ولن يلمس حتى أطرافه . وان أى نقد حتى ولو صدق تاريخيا فانه لن يزيد التحليل الا عمقا أو اضافة لمادة جديدة تثبت صدق التحليل .

ولا يهمننا تضارب المقالات ، ونسبة فكرتين متعارضتين الى شخص واحد أو ذكر فكرة واحدة لشخصين مختلفين سواء حدث فى مؤلف واحد أو فى مؤلفين أو أكثر . ليس الغرض هو التحقق التاريخى من صحة احدى الروايتين بل المهم هو تحليل المقالتين فكريا ، وبيان نشأتها

(٨٦) انظر مقدمة هذا الفصل عن « تاريخ الفرق ونسق العقائد » وأيضا الخاتمة « من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية » .
 (٨٧) انظر الفصل الاول « تعريف العلم » ٣ - موضوعه وأيضا « التراث والتجديد » ، المنهج التاريخى ص ٨٢ - ٩٥ .
 (م ١٤ - التراث)

في الشعور ، وفي الظروف النفسية والاجتماعية التي حددت لحظة
النشأة . ليست هناك قضية نسبة مقالة خاطئة لغير صاحبها بل المهم هو
تحليل المقالات ذاتها بصرف النظر عن أصحابها . وقد فعل الحكماء ذلك
أيضا عندما حللوا نظرية الفيض ، ولم يهتموا بصاحبها أفلاطون أم
أرسطو . ففى كثير من الأحيان تكون الروايات غير صحيحة ، وغير
مطابقة للواقع . ولكن ذلك عمل مستقل يقوم به المؤرخ للتحقق من صدق
الرواية . ولكن فيما يتعلق بالباحث فإنه يحلل المادة في الشعور بصرف
النظر من تأثيلها . الأشخاص يعرضون موضوعات ولا يضعون أفكارا .
هم مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر
خلقا وابداعا . فسواء كان المعبر عن الفكرة هذا أم ذاك فإن الفكرة
هي موضوع البحث ، والحضارة ليست تاريخ أشخاص بل مجموعة
أفكار يهمنها تحليلها ومعرفة دلالتها بالنسبة للفكر وأثرها في الواقع . وفي
علم الكلام خاصة ، يستحيل وضع فرقة معينة في نظرية معينة أو شخص
محدد تحت رأى محدد لأنه لا توجد فرقة واحدة متجانسة . كل فرقة
تضم عشرات الفرق الصغيرة . ولكل منها رأى مستقل وأحيانا رأى
مضاد . كما أن الشخص الواحد قد تكون له عدة آراء مختلفة حسب
كل مسألة . قد يكون في التوحيد معتزليا ، وفي العدل أشعريا ، وفي
الإمامة شيعيا . هناك مثلا أهل التوحيد والعدل ، وأهل التوحيد والإمامة ،
ولا توجد فرقة إلا ولها نقيض ، ولا توجد فرقة لها نقيض إلا ولها فرقة
ثالثة تحاول التوسط بينهما ، وكذلك الحال في الآراء والمذاهب . وبالتالي
فإن معرفة « من قال ماذا » من أصعب الأمور في علم الكلام خاصة وإن
العلماء لم يكتبوا بأنفسهم بل روى عنهم من أصدقائهم وأعدائهم على
السواء . ويضيع الجهد في تصحيح نسبة المقالات أكثر من ضياعه في
تحليل الأفكار (٨٨) .

ولست مهتمنا نقد العلماء وبيان عوراتهم . فما أسهل ذلك .
ليست المعرفة معهم بل مع بناء فكري قديم نشأ في ظروف تاريخية قديمة

(٨٨) ويتضح ذلك في كتاب « الانتصار » للخياط في الرد على
ابن الراوندى الملحد !

ويعاد بناؤه من جديد طبقا لظروف تاريخية جديدة . المعركة مع البناء الحى الذى مازال يؤثر فينا لا مع البنائين الذين واراهاهم التراب . ومن هنا ليس له أخطاء أو عورات ؟ ومن منا لم يقع فى تناقضات ؟ المهم هو إعادة بناء القديم ، واستقامة المعوج . بل ان فكرة الخطأ من الناحية الحضارية لا وجود لها . كل مفكر ما هو الا معبر عن موقفه الحضارى ، والمواقف الحضارية تتعرج بفعل التاريخ ، ويكون الخطأ فقط هو أخذ موقف حضارى مخالف للحظة التاريخية التى يوجد فيها المفكر أى أن يعبر عن موقف حضارى سابق (الحركة السلفية) أو عن موقف حضارى قادم (الحركة العلمانية) . الصواب فى التاريخ هو التعبير عن الموقف الحضارى الحالى (التراث والتجديد أو اليسار الاسلامى) . يكون الخطأ هنا بمعنى الجهود ، والتأخر ، وتخلف الفكر عن الواقع ويكون الصواب هو الحركة ، والتقدم ، ومواكبة الفكر للواقع . اما الخطأ بمعنى غياب الاتساق الداخلى فهو خطأ صورى خالص لا يهمننا فى شئ . لسنا امام مقدمات نستنتج منها نتائج بل امام واقع حى نحاول المساهمة فى تطويره ، وفى القضاء على معوقات تقدمه مهمتنا عملية لا نظرية ، وغايتنا اجتماعية لا صورية ، ومنطقنا التغيير لا منطق الاتساع ، أى مطابقة بناء الفكر مع حركة الواقع وليس مجرد مطابقة الفكر الصورى مع الواقع الأبدى . بل ان تغيير الواقع هو أقصى محاولات تحقيق اتساق الفكر مع الواقع ، والغاء المسافة بين نظام العالم ونظام الوعى الذى هو نظام الطبيعة وهى تنحو نحو الكمال ، نحو التحقيق والغاية . بل ان الغاية ليس حل المسائل الكلامية بل ارجاعها واحدة تلو الأخرى الى ظروفها النفسية والاجتماعية الأولى التى نشأت منها ثم ردها الى الأسس النفسية والاجتماعية الحالية لمعرفة مدى فاعليتها سلبا أم ايجابا ثم اختيار احد الحلول من البدائل القديمة المطروحة والتى يفرضها بناء الشعور المعاصر طبقا لحاجات الجيل ومطالبه . فلا توجد هناك حلول نظرية صائبة وأخرى خاطئة بل توجد حلول فعالة ومؤثرة تهدف لصالح فئة أو لصالح مجموع الأمة ، تحقق مطلب السلطة الشرعية والطباعة أو مطلب المعارضة فى الرفض

والثورة (٨٩) .

ولم نفتق أثر رسالة أو كتاب ، شرحا أو تلخيصا ، بل اتبعنا بناء العلم ذاته ، تكلمة من جميع المذاهب والفرق . ولم ننتسب الى فرقة دون أخرى أو مذهب دون آخر بل حاولنا تحليل جميع المذاهب والفرق تحليلا علميا موضوعيا ، لا هدف لنا الا نشأة الأفكار وآثارها في السلوك والتوجيه مع أن وجداننا معتزلى ، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة « لاهوت » شامل للثورة . وقد احتفظ التاريخ لنا بمؤلفات الأشاعرة أكثر من مؤلفات المعتزلة . كان المعتزلة قليلي الكتابة ، وأهل مناظرة ورأى . كانوا أقرب الى قادة الفكر ، ومؤسسي الحركات ، مما لا يسمح لهم ذلك الموقف بالتأليف كما كانوا أهل معارضة علنية من الداخل ، ومواقف مشهودة ، وقيادة أمة ، وإدارة فكر ، وهذا أيضا قد يمنع التأليف على عكس تراث السلطة وتجنيد النظر ، وحشد الأقلام وتفرغ المنظرين له (٩٠) . هذا بالإضافة الى قصر عمر المعتزلة بعد أن انتهت المحنة ، فضاعت كتبهم واندثرت ، وبعد أن سادت الاشعرية وراجت كتبهم ، خاصة وأنهم كانوا يمثلون التراث والسلطة في آن واحد ، وكانت العقيدة الرسمية السائدة منذ محنة المعتزلة حتى اليوم . كما أن تعبير الأشاعرة عن ايمان العوام والعقائد الشعبية والفكر الشائع جعلهم أقرب الى الاستمرار والدوام في مقابل تعبير المعتزلة عن مواقف تستلزم وعيا وبصيرة لا تتوافر في كل عصر ولا توجد عند كل الناس . وقد استمر « علم الاشعرية » بعد اكتمال العلم في

(٨٩) أنظر « التراث والتجديد » ، إعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ أنظر أيضا الخاتمة « من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية » .

(٩٠) مثل المسيح وسقراط قديما ، والأفغانى حديثا . ومع ذلك يحفظ لنا التاريخ بعض أسماء كتبهم مثل « الرد على القدرية » لعمر بن عبيد ، « أصناف المرجئة » لواصل بن عطاء ، « المنزلة بين المنزلتين » ، « معاني القرآن » ، « الخطب في التوحيد والعدل » ، « ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد » ، « السبيل الى معرفة الحق » ، « الدعوة » ، « طبقات أهل العلم والجهل » ، وكل ذلك لواصل بن عطاء أيضا .

الشروح والمخلصات تعبيراً عن الواقع المستتب ، وسكون الفكر ، واثركود الحضارى العام (٩١) . لم نستعمل مؤلفات شيعية لأن الفكر الشيعى ليس موجهاً لسلوك الجماهير ، وليس مخزوناً فكرياً عندها بالرغم من حب آل البيت ، وتقديس ولاية الله الصالحين فى الدين الشعبى . كان يجوز الاعتماد على مصنفات شيعية لو كان المؤلف إيرانياً أو لو كان الفكر الشيعى سائداً وموجهاً سلباً أم إيجاباً . ولا يعنى هذا الانقطاع عن الفكر الشيعى والانعزال عنه وذلك لأنه نمط مثالى يوجد فى كل عصر ، ويظهر فى كل حضارة ، ويتكرر فى كل زمان ومكان . ربما لو شئنا إقامة حوار بين الفكر الشيعى والفكر السننى الآن لجاز تناول الفكر الشيعى ولكن مهمتنا ليست إجراء مثل هذا الحوار الذى يقصمه التاريخ وتمنعه الاحقاد والضغائن المتوازنة بل الرجوع الى وحدة الفكر الأولى وربطه بواقع المسلمين الحالى . فالوحدة تأتى من الفكر ومن الواقع وليست من توحيد العقائد التاريخية أو إجراء حوار بينها لا يتعدى بعض المتخصصين المتفهمين ، ولا يتجاوز اهتمام الساسة ، وأهل المراسيم .

ولم نشأ التركيز على صلة الكلام بالعلوم الأخرى فذلك موضوع آخر (٩٢) . ولكننا أشرنا إليها بمقدار إشارة علم الكلام إليها أما عرضاً فى نقد بعض التصورات الفلسفية خاصة بقديم العالم والمادة أو بعالم الأملاك أو بعض مدارك العلوم فى التصوف فيما يتعلق بالالهام أو بعض الأحكام الشرعية فيما يتعلق بالنسك . والإشارة الى أصول الفقه . أوضح لأن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه كلاهما علم للأصول . أما الإشارات الى علم الكلام من العلوم الأخرى فذلك أدخل فى هذه العلوم منها فى علم الكلام . فذكر علم الكلام فى علوم الحكمة يبين موقف علوم الحكمة من علم الكلام وليس موقف علم الكلام من علوم الحكمة . وكذلك

(٩١) « علم الأشعرية » تعبير ابن رشد فى الهجوم على الأشعرية خاصة فى شروحه على أرسطو كما هو واضح فى « تفسير ما بعد الطبيعة » .

(٩٢) هذا هو موضوع الجزء الثامن « الانسان والتاريخ » ، محاولة فى بناء وصف الحضارة الإسلامية وتطورها .

الإشارة إلى علم الكلام في علوم التصوف تبين موقف علوم التصوف من علم الكلام أكثر مما تبين موقف علوم التصوف . هذه المادة الكلامية لا تدخل في بناء علم الكلام بل تدخل في أبنية العلوم الأخرى (٩٣) .

ولم نشأ الاعتماد على منهج النص ، وذكر كل النصوص الدينية التي تعتمد عليها هذه الفرقة أو تلك . فبالرغم من أن هذه النصوص أصل للفرقة ولنشأة الاتجاه إلا أنها أصل واحد ، وهو الأصل الفكري أو العقائدي . وهناك أصل ثان وهو الدوافع النفسية والمصالح الشخصية والظروف الاجتماعية التي امتلأت النصوص بها ففسرتها وأولتها . النصوص مجرد قوالب يمكن ملؤها حسب مقتضيات كل موقف ، فالموقف هو الأصل المحدد لا النص ، وهو ما نريد إعادة بنائه لمعرفة الدوافع النفسية والظروف الاجتماعية التي من خلالها نشأت الفرقة وخرج المذهب . الاعتماد على النصوص وحدها هو تفسير للفكر وللواقع من خارجهما وكأن الأفكار والوقائع توجد فقط بوجود النصوص ، وكأن الالفاظ لها الأولوية على المعاني والأشياء . صحيح أن النصوص نفسها أساس جميع المذاهب ولكن لا يمكن من خلال النصوص وحدها معرفة تنوع هذه المذاهب وتفرقتها وتشعبها بل وتضاربها وصراعاتها حتى الموت . هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله ، ولا يوجد نص صريح الدلالة إلا وله نص صريح مقابل . النصوص إذن لا تفسر نشأة فرقة على التحديد بل تفسر جميع الفرق وجميع الاتجاهات مهما بلغ تضاربها وتشعبها . كما أن الاعتماد على النصوص يكسر اتساق تحليل الواقع كما يكسر اتساق الخطاب النظري . أن تحليل الواقع يعتمد على تحليل الوقائع نفسها وعلى وصف الأشياء على ما هي عليه . ولن يلغى النص الواقعة إذا كانت موجودة كما أنه لن يوجد واقعة إن

(٩٣) يظهر موقف الفلسفة من علم الكلام مثلاً في « مناهج الأدلة » لابن رشد كما يظهر موقف التصوف في « الجامع العوام عن علم الكلام » للغزالي ، وموقف الفقهاء مثلاً في « ذم الهوى » للهروي .

انظر صورة باقى العلوم الإسلامية في علم أصول الفقه كنموذج لذلك في رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

لم تكن موجودة . كما يقضى النص على استقلال الخطاب ، ويجعل الفكر قائما على براهين خارجية عنه وهى ظنية فى حين أن الدليل أساسيا هو الدليل العقلى أى الدليل اليقيني الداخلى . ولما كانت الأدلة العقلية كل منها يصدر عن الآخر فإن الموضوع يتحدد ببداية العقل ، والنص لن يغنى عن الدليل العقلى ان غاب ، ولا ينقض الحججة العقلية ان وجدت (٩٤) . والنصوص نفسها اما عقل أو واقع . هى عقل لأنها قائمة على العقل ، فلا يوجد شيء فى النص الا ما اعتمد على العقل أولا . العقل أساس النقل على ما هو معروف فى تراث القدماء . والنص هو الواقع على ما هو معروف من « أسباب النزول » وهى الوقائع الأولى التى جاء النص واصفا ومشرعا لها ، وكذلك « الناسخ والمنسوخ » اللذان يدلان على تكيف الوحي طبقا لتغيرات الواقع وقدرات الانسان وامكانيات التحقيق (٩٥) . الرجوع الى العقل والاعتماد على الواقع اذن رجوع الى مصدر النص والتقاء معه من حيث أصوله من أجل فهمه وحمايته من أى تأويل مغرض . وان استعمال النصوص كحجة يقتضى ايمانا مسبقا بها سواء من الباحث أو من القارئ . وذلك يقلل من درجة شمولية البحث وعلميته ودرجة استقبال جماهير القراء له . فى حين ان تطيل العقل لا يتطلب أى ايمان مسبق بشيء ، ولا يتطلب الا العقل الصريح أو رؤية الواقع الموصوف . ولا يعنى ذلك اننا نلجأ الى استعمال الحجج العقلية التى تتشعب فى عديد من التقسيمات حتى تخرج على مستوى الفهم ، فتتحول الى جدل عقيم أى الى دلائل أصعب فى الاقتناع من الموضوع ذاته . وقد حولنا هذه الأدلة قدر الامكان الى خبرات شعورية حتى يمكن أن تكون أكثر اقناعا ، وأوضح مضمونا ، وأيسر فهما . حولنا العلم من علم جدلى الى علم برهانى ، ومن علم ضرورى الى علم حى . هذه الحجج العقلية المتشعبة هى فى الحقيقة الجوانب المختلفة للواقع معروضة عرضا صوريا خالصا . الاحتمالات

(٩٤) انظر الفصل الثالث : نظرية العلم . وسيكون موضوعا للجزء الثالث بأكمله من « التراث والتجديد » وهو « نظرية التفسير » .
 (٩٥) انظر « ماذا يعنى أسباب النزول » ؟ وأيضا « ماذا يعنى الناسخ والمنسوخ » ؟ فى قضايا معاصرة (٤) فى اليسار الدينى .

الصورية في حقيقة الأمر هي إمكانيات واقعية . وإذا اقتضت الضرورة ، وحتى نبين مصدر الفكر ووحدته الأولى في النصوص الدينية قد نذكر بعضاً من الحجج العقلية في الهوامش السفلى وإعادة تفسيرها حتى تتفق مع الحجج العقلية ورؤية الواقع . والقدر في التفسير لا يكون قدحاً في العقل ، ولو عورض التفسير بتفسير آخر فإن حجج العقل تظل باقية لأننا نحتكم إلى مقياس ثالث يشمل العقل والنقل معا وهو الواقع الذى نعيش فيه . اليقين من العقل من حيث الاستدلال ، والنقل يأخذ يقينه من العقل ، والاختلاف في تفسير المنقول راجع أساساً إلى اختلاف في فهم المعقول . ولكن الواقع هو الذى يعطى مادة اليقين التى يطلبها العقل في التجربة المباشرة . ونشير إلى الحجج العقلية ليس باعتبار تفسير صوري لها بل لتحليل أثرها عند سامعيها ، ومدى تعبيرها عن متطلبات الواقع من أجل العثور على البناء النفسى الاجتماعى الذى قد تكشف عنه الحجج العقلية من أجل توجيهها نحوه بالتغيير أو استدعاء حجج عقلية أخرى تعطى هذا البناء دفعا وقوة وشرعية .

ومع ذلك فقد اعتمدنا على كثير من المادة الكلامية ووضعناها أحيانا بين قوسين . ولا يعنى ذلك أننا نستشهد بها بل نعطي عينة من مادة تحليلها . قد نسقط عبارة أو عبارتين من الوسط لا تخل بالفكرة أو تحدث اضطراباً في السياق . ووضعنا كل ذلك في هوامش الصفحات حتى لا ينكسر الاتساق الداخلى للفكر وبالتالي يكون الجديد في صلب الصفحة والتقديم أسفلها . ووجود النصوص في الهوامش أسفل الصفحات ، بالرغم من ثقلها وإرهاقها للقراء ، ضرورى . فهذا هو « التراث » ، وتحليلنا لها في أعلى الصفحة هو « التجديد » . وبذلك يستطيع القراء أن يحكموا ويقارنوا بأنفسهم بعد أن يقرأوا « التراث والتجديد » سواء في جزئه الأول « من العقيد إلى الثورة » أو في أجزائه التالية . فغالبا ما لا تتاح لهم فرصة الحصول على نصوص دالة من القديم إما لصعوبة المحل أو لضيق وسط النصوص غير الدالة . النصوص من التراث تسمح للقراء ، العامة منهم أو الخاصة بالاحتكاك بالتراث وأخذ انطباعات منه بالموافقة أو المخالفة ، بالقبول أو بالرفض ، بالارتياح أم بالغضب ، وهى المادة الشعورية التى يقوم « التجديد » بتحليلها . وبذلك نكون قد خففت عن القراء عباء البحث والتجسس عن القديم ،

وأكون قد قدمت لهم ، ما لم تتح لهم الفرص للتعرف عليه ، وأكون قد أبرزت التراث وقدمته ، ووضعته في شعور القراء المعاصرين بدل انزوائه وانزوائهم . أى أننى أكون قد قمت بمهمة تقديم الطرفين بعضهما للبعض الآخر بعد تباعد وتجاهل ونسيان . والنصوص المذكورة ثلاثة أنواع : الأولى نصوص مخالفة تبعث على الغضب حتى يغضب القراء معنى على القديم ويشركوننى في الهم ، ويعطوننى الحق ، ويعذروننى ، ويفهمون موقفى (٩٦) . والثانية نصوص موافقة يمكن أن يثق بها القراء تساعد على النقد والرد والتطور وحتى يعلم القراء أن مواقفى سم تأت من فراغ ، وليست مجرد هوى ، بل لها ما يدعمها أيضا عند القدماء ، ولكنها انزوت واختفت باختفاء المعارضة واستتباب النظام . والثالثة نصوص محايدة يمكن إعادة بنائها ، وتكون نموذجا لعينات من التحليل ، يعاد صياغتها من جديد أو ينسج على منوالها بتحليلات جديدة في المناهج أو في الموضوعات . ولكن الغالب هو النصوص المخالفة فالغضب أهم من الرضى ، والحزن أجدى من الفرح ، على الأقل في لحظة الهزائم الحالية ، والثورة على القديم أوجب من الإيمان به . ربما استكثرنا من النصوص ، وربما تكررت لدرجة أنها قد تصبح نصف الدراسة أو على الأقل ربعها حتى تتضخم الدراسة وتصبح صعبة على القراء في عصر لا يود إلا السرعة ولا يتحمل إلا العرض السريع المقتضب (٩٧) . والحقيقة أننا أردنا الدراسة شاهدة على التراث والتجديد معا ، وصورة للماضى وناحضر فى آن واحد ، وذلك حتى يرى القراء كيف يخرج القديم من الجديد ، وكيف يخرج الجديد من القديم ، وحتى تكون عوناً لكل طالب علم أو قائد أمة . من أراد القديم وجده ، ومن أراد الجديد وجده ، ومن أراد الاثنين معاً وجدهما معاً . وقد سبب هذا ربما طويلاً لا فائدة منه ولكنه ضرورى . فالدخول في أعماق التراث هي الخطوة الأولى لاكتشاف الجديد . ولا ينفع

(٩٦) مثال ذلك النصوص الأولى الواردة في المقدمة لبيان اتحاد الدعوة لله بالدعوة للسلطان .

(٩٧) وقد اتبع هذا المنهج الشيخ مصطفى عبد الرازق في « التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام » مع طلابه وليس مع الجاهل العريضة ، وفي وسط الصفحة وليس فقط في الهامش .

مس التراث على نحو سطحي بإشارات عابرة لأنه موضوع البحث والتحليل . « التراث والتجديد » . فيه غناء عن التراث الماضى لأنه يجمع ويعرض التراث كله كشاهد على التحليل وكمصدر له حتى تتم المقارنة بينه وبين الجديد حتى يكون القارىء حكما ويكون قاضيا . وقد تكون هناك عدم دقة في فهم النصوص أو خطأ في فهم التحليلات ، ولكن ذلك يحدث في كل بحث . وحتى على افتراض وقوع خطأ في فهم نصف المادة وفي نصف التحليلات يبقى المنهج سليما ، ويظل الموقف صحيحا يكشفه النصف الآخر من الفهم والتحليل الصحيحين . قد نتخلى أحيانا عن دقة التعبيرات ، ونسقط الفروق الدقيقة عن قصد لأن المقصود ليس البحث عن الدقائيق بل عن أمهات المشاكل ، كيف نشأت ؟ وما دلالتها ؟ هل تفيد معنى أم أنها تحصيل حاصل ؟ هل تعبر عن وقائع أم هى تعبيرات انشائية خالصة ؟ لا تحتوى الدراسة على معلومات ، فالمعلومات محفوظة في القديم بوضوح وتمام وكمال ، ولكنها تحتوى على تجليات ، وإعادة وضع للمشاكل وضعا صحيحا ، وإعادة بناء لها طبقا لروح العصر . ولذلك فهى تحتاج الى مشاركة من القارىء الذى بإمكانه إقامة هذه التحليلات بنفسه . ان وجدها صحيحة وافق واتفق وان وجدها مخالفة خالف ورفض ، وذلك لأن هذه التحليلات تعبر عن حياته وعن موقفه ، وعن وجوده في هذا العالم ، وعن مساره في حركة التاريخ .

وقد كان القدماء على وعى بالكم . فكثيرا ما كان الدافع على التأليف هى مؤلفات مطولة مبسطة أو مختصرة مخلة ، ثم يأتى المؤلف لتحديد الكم المناسب بين التطويل الممل والايجاز المخل . وفى الغالب لا يتحقق الغرض فالذى يريد الاختصار يطيل ، والذى لا يريد التكرار يكرر . وقد يقصد المؤلف التكرار من أجل البيان ، أو لأجل العرض أولا ثم صدق النقد ثانيا (٩٨) . ويطيل المؤلف اذا كانت مصنفاته املاء أو تدوينا من

(٩٨) « رسمت لكم كتابنا هذا الملقب بكتاب « التنبيه » ما فيه دليل يغنى ، وكفاية تقنع متدبرها وشرطى فيه الاختيار ، وليس تكرارى للبيان بمخرجى فيه الى تطويل ، فلا تنسبني فيه الى ذلك ، وانما تكرارى للبيان ، وجمعى له في موضع ، وتلويحي به في آخر الألفاظ ترد مختلفة ، وأشياء لا وجه لتركى لها ملقاة على سبيل الحذر من التطويل » . التنبيه ص ١ .

تلميذ أو مريد ، ومن ثم يحتاج الى تلخيص وتركيز . أو اذا كان جامعاً لمادة سابقة فإنه يحتاج الى تركيز لأن الجمع كثيراً ما يتكرر أو اذا كان جسدياً أو تفنيدياً أو رداً وذلك أنه يحتاج الى إبراز رؤوس الموضوعات التي تكون البناء الرئيسي للعلم . قد تكون الاطالة بلا مبرر ، مجرد اسهاب ، وقد تكون تشويشاً على المذهب حتى تفقده أساسه العقلي . وقد يكون الاختصار مخلاً بالمذهب غير منصف له ودون تبرير كاف لأسسه العقلية خاصة لو كان المؤلف من خصومه فإنه يبخسه حقه . ولكن معظم المؤلفات تركز على ضرورة الاختصار (٩٩) . فهو أكثر قدرة على التعبير عن القصد ومضمون الفكر ، وإبراز البناء الكلي الشامل للعلم . وبعد ذلك يمكن ملؤه فيما بعد بأية مادة تحليلية ومن أي عصر (١٠٠) . للتطويل عيوب كبيرة إذ أنه يمنع من الاتصال الوجداني بين القارئ والكاتب ، ويفقد الفساري حماسه ، كما يفقد الكتاب دلالة ، وكل كتاب له هدف أو هدفان يتم التركيز عليهما من أجل التعبير عن دعوة العصر وحتى يكون للكتاب مائدة . الاطالة سيحان لهذا التركيز ، وطمس لهذه الدعوة . ونظراً لأهمية

(٩٩) « محدثي ما رأيت من ذلك على شرح ما التمسيت شرحه من أمر المقالات واختصار ذلك وترك الاطالة والاكثار » مقالات ج ١ ، ص ٣٣ ، « لا ألو جهداً في الاختصار ، وتحزير المعاني والأدلة والألفاظ » التمهيد ص ٣٤ ، « وأشرنا في كل مسألة منها الى أصولها بالتحصيل دون التطويل ... وأشرنا فيها الى نصرة الحق بدليل يكشف منه على الإيجاز من غير تطويل ... فهذه أصول النظر لا يشذ منها عن مقاصد النظر شيء أتينا فيها بالمقاصد ، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات » . الشامل ص ٢٢٣ ، « أما بعد ، فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام ، مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد . فصنفت لهم هذا المختصر » المخصل ص ٢ ، « أهليته وأوان الدعة والاستراحة عن فتور المطالعة ، سالكا فيه الإيجاز ، من غير تعمية والغاز » حاشية التفاتاني ص ٢ .

(١٠٠) « وإذا الأصول التي تكلم فيها الأفاضل من المسلمين قد سقتها ، ومنها ما قد أوضحته شرحاً ، ومنها ما قد اكتفيت عن شرحه بما أعدت من ذكره فجاز في موضعه على كماله ، وفي موضع على بعضه أن يدرك ما فاتته من كماله . فإلى هذا عزوت ، وإليه أشرت ، فلا يقول أحد ينظر في كتابنا هذا أنه قد كرر فيه ما قد أتى به في موضع قد كفى ذلك عن تكراره . وإنني أحب الإيجاز في الأمر كله » . التنبيه ص ١٣ — ١٤ .

هذا الموضوع ، العلم من حيث الكم ، تعقد له مسألة خاصة في نهاية الكتاب من أجل التنبيه عليها (١٠١) .

ونادرا ما تأتي المصنفات من أجل التطويل . وفي نفس الوقت يضيف البعض منها زيادات إما لمادة قديمة أو لتحليلات من مادة العصر التي ازدهرت وأصبحت جزءا من الثقافة العامة . وغالبا ما يحدث ذلك في النُسُوح . والا من أين يأتي الشارح بمادة شرحه ان لم يكن من داخلها عن الشرح اللغوي والعقائدي أو من خارجها عن طريق الزيادات والاضافات من مادة خارجية كلامية أو غير كلامية (١٠٢) ؟ ومع ذلك ، تنحو معظم المصنفات نحو رفض الخطأين معا : الاختصار المخل والتطويل الممل خاصة فيما يتعلق بحجج الخصوم حتى تتحقق الأمانة في عرضها ونقلها

(١٠١) « ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات ، وترديد عبارات لا تشفى غليل طالب ، ولا تسكن نهمة متعطش . ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة ، فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على أنك لم تخلص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل » الاقتصاد ص ١٢ ، « والذي هداني على ايراد هذه الأبحاث أمران : معرفة اصطلاح القوم ، وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الأكوان تسلفا اليها مما قالوه به من لوازمها . وان لا تظن بتكاتبنا هذا عويزة لها قصورا والا فلا تجدى في المطالب المهمة زيادة طائل . ولولا هاتان الغائتان لم نطول الكتاب ، وليس من دأبى الاسهاب . واذكر هذا القدر لدى ما عسى تعثر عليه في غير هذا الموضوع فتكف لائمتك عنى » شرح المواقف ص ٣٢١ — ٣٢٢ والملاحظة في آخر الكتاب وليس في المقدمة . « وشرحتها شرحا جمع خلاصة مباحث الفن سلكت فيه طريق الايجاز مع سهولة في العبارة مقتصرنا على ايضاح العقائد وحل المواضع المشككة » القول ص ٢ . ويمكن التعبير عن ذلك شعرا مثل :

لطيفة صغيرة في الحجم لكنها كبيرة فى العلم
تكفيك علما ان ترد أن تكفى لانها بزهدة الفن تفى
الخريدة ص ٨ — ١٠ .

(١٠٢) « هذه فوائد بل موائد ، قربت بها من اراد أن يطلع على شرح العقائد ، ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد ، وهى التى تصود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد ، ولتوارد أكرار الفكر حبذا الصائد » . حاشية الاسفراينى ص ٢ .

مستوفاة لقوة الحجج وضرورة الاقتناع . ويحدد كل مصنف منذ البداية الهدف من مصنفه وأسلوبه المتبع ، وعيوب التأليف في عصره ، وأوجه نقص المصنفات التي أمله ، من اختصار أو تطويل، أو نقص في الحجة والبرهان واكتفاء بالخطابة والاقتناع أو إشارة الى المقاصد من بعيد أو زيادة واسهاب في السؤال والجواب ، وكثرة الاستدلال أو الاعتماد على الأغاليط لترويج الرأي أو الاحتواء على تناقض داخلى في الاستدلال وترتيب المقدمات واستنتاج النتائج أو الازدحام بالمادة المكررة كتحصيل حاصل أو تجميع لكل شئ دون تمحيص أو تدقيق . يأتى مصنف جديد ويتخلى عن كل هذه العيوب ، ويأتى بأضدادها محاسنا (١٠٣) .

(١٠٣) « فان كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً . فبعضهم أطال وأسهب ، وأكثر وهجر ، واستعمل الأغاليط والشغب فكان ذلك شاغلا عن الفهم قاطعاً دون العلم . وبعض حذف وقصر واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه من أن يرضى لها بالغبين في الإبانة ، وظالماً لخصمه في أنه لم يعرفه حق اعتراضه ، وبأخساً حق من قرأ كتابه إذ لم يفنه عن غيره » الفصل ج ١ ، ص ٣ ، « وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أر ما فيه شفاء لعليل أو رواء لغيلل سينا والنهم قاصرة والرغبات فائرة ، والدواعى قليلة ، والصوارف متكاثرة ، فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطولاتها مع الأسام ، مدهشة للافهام . فمنهم من كشف عن مقاصده القناع . وقنع من دلائله بالاقتناع ، ومنهم من سلك المسلك السعيد ، لكن بلحظ المقاصد من بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال ، والتصرف في وجوه الاستدلال ، وتكثر السؤال والجواب ، ولا يبالي بالآمال . ومنهم من يلفق مغالط لترويج رأيه ، ولا يدرى أن النقد من ورائه ، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ، ويختار منها ما يؤدي اليه بادئ برأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال ، ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ليظن أنه بحر زخار ، ومنهم كمن هو حاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوى ينقله نقلاً ، ولا يستعمل عقلاً ، ليعرف أثبت ما أخذه أم سمين ، وسخيف ما ألفاه أم متين ، فحدانى الحدب على أهل الطلب ، ومن له في تحقيق الحق أرب الى أن كتبت هذا كتاباً مقتصداً لا مطولاً مملاً ، ولا مختصراً مخلاً ، أودعته لب الالباب ، وميزت فيه القشر من اللباب ، ولم آل جهداً في تحرير المطالب ، وتقدير المذاهب ، وتركت الحجج تتبختر انضاحاً ، والشبه تتضاءل افتضاحاً ، ونبهت في النقد

والحركات الإصلاحية الحديثة تنسج أيضا على نفس المنوال ، وترفض
الايجاز والتطويل وتؤثر التركيز على وحدة الفكر وترك الاختلافات بين
المذاهب ، والجمع بين القديم والجديد طبقا لحاجات العصر مع التركيز
على الوضوح والبساطة في الفهم (١٠٤) ، كما أشارت المقدمات الايمانية
الى حجم المؤلف ونسبته من الاختصار والتطويل ، والايجاز والاطناب .

والترصيف ، والهدم والترصيف على نكت هي ينابيع التحقيق ، وفقر تهدي
الى مظان الدقيق ، وأنا أنظر من الموارد الى المصادر ، وأتأمل في الخارج
قبل أن أضع قدمي في المداخل ثم أرجع القهقري أتأمل فيما قدمت هل فيه
من قصور ، وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور ، حافظا
للاوضاع ، رامزا مسبقا في مقام الرمز والاشباع حتى جاءت كما أردت ،
ووفق الله وسدد في اتهام ما قصدت ، جاء كلاما لا عروج ولا ارتباب ،
ولا لجلجلة ولا اضطراب ، متناسيا بدوره وروافده ، متعائقا سوابقه
ولواحقه ، بكرا من أبقار الجنان ، لم يطمثها من قبل أنس ولا جان «
المواقف ص ٤ - ٥ » فهذا شرح لطيف على مقدمتي المسماه بالخريدة
النبهية التي نظمتها في العقائد الوحدية ، يوضح معانيها ، ويشيد مبانيها ،
اجتنبت فيها الاختصار المخل ، وأعرضت عن التطويل الممل ، واقتصر
فيه على تحريز البراهين مع الفوائد التي يزداد بها اليقين « شرح الخريدة
ص ٣ » .

(١٠٤) « رأيت المختصرات في هذا الفن ربما لا تأتي على الغرض
من افادة التلامذة والمطولات تعلو على افهامهم ، والمتوسطات ألقت لزمن
غير زمانهم . فرأيت من الاليق أن أملئ عليهم ما هو أمس بحالهم . فكانت
أمالئ مختلفة ، تتفاير بتغاير طبقاتهم ، أقربها الى كفاية الطالب ما أملئ
على الفرقة الأولى في أسلوب لا يصعب تناوله وان لم يعهد تداوله تمهيد
مقدمات ، ويسير منها الى الطالب ، ومن غير نظر الى صحة الدليل ،
وإن جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف راميا الى الخلاف
من مكان بعيد حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد . . . قد يحتاج اليه
القاصر ، ولا يستغنى عنه المكثّر على اختصار فيه مقصود ، ووقوف عند
حد القول محدود ، قد سلك مسلكا في العقائد ، مسلك السلف ، ولم يعب
في سيرة آراء الخلف ، وبعد عن الخلاف بين المذاهب بعد مهله عن
أعاصير المشاغب . لكن وجدت فيه ايجازا في بعض المواضع ربما لا ينفذ
منه في ذهن المطالع ، واغفالا ببعض ما تمس الحاجة اليه ، وزياده عما
يجب في مختصر مثله ، أن يقتصر عليه ، فبسطت بعض عباراته ، وحررت
ما غمض من مقدماته ، وزدت ما أغفل ، وحذفت ما فضل « الرسالة
ص ٢ - ٣ » .

منها المختصر ومنها المطول ، ومعظمها يحاول أن يبتغى بين ذلك سبيلا . وبالرغم مما يبدو على مصنفنا هذا من طول الا أنه حاول الجمع بين « التراث والتجديد » ، وبيان الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم ، قراءة للماضي في الحاضر ، ورؤية للحاضر في الماضي . فلا يوجد تحليل قام به القدماء الا وتمت الإشارة إليه ، قدر الوسع والطاقة ، ليظل وسطا متناسبا بين ايجاز كتب العقائد والاصول وإطناب كتب الحوار والجدل . وقد يكون أحد أسباب الإطالة أيضا ضرورة وضع بعض النصوص القديمة في الهوامش حتى يشعر القراء بالتجارب التي نطّلها ، وحتى يروا معنا الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم . فإذا ما عاش القراء تجارب القدماء فانهم قادرون على مراجعة تحليلات المعاصرين لها ، والتحقق من صدقها ، والا فانهم يحصلون على المعانى دون تجارب ، وعلى الصورة دون مضمون (١٠٥) . لذلك نرجو الا يقرأ البحث كله دفعة واحدة ، بل فصلا فصلا ، وموضوعا موضوعا ، فكل فصل يضع مشكلة مستقلة ، وكذلك كل باب يجناح الى مناقشة وتدبر . وقد تكون احدى الفقرات أو العبارات أولى من الأخرى وادل . لذلك كانت سهولة الأسلوب مطلبى في التأليف . فليس العلم هو التعقيد والتعصيب حتى يظن السامع أنه أمام عالم عويص ، بل ان أسلوب العلم هو الأسلوب السهل البسيط الذى يستطيع أن يفهمه كل الناس ، وهو أسلوب « التراث والتجديد » . ليس العلم هو وعوزة الأسلوب وصعوبة المفاهيم ، وتعقيد اللفاظ ، فذلك هو التعالم . انما العلم هو المدون بأسلوب سهل بسيط ، يفهمه العامة قبل

(١٠٥) تشير كثير من المقدمات الى موضوع الاختصار والتطوير ، وتكاد تجمع كلها على ضرورة الاختصار والإيجاز ، (المعالم ، المحصل ص ٢) ، « دون اختصار أو تطويل » (غاية المرام ص ٥) ، « هذه فوائد غزيرة ، وعجالة وجيزة » (قلائد الخرائد ص ٣٧) . ومع الإيجاز أحيانا ترفق سهولة اللفظ والعبارة (طوابع الأنوار ص ٦) ، « قرينة المتخذ للأفهام ، جعلتها على طريق السؤال والجواب ، وتباهلت في عباراتها تسهيلا للطلاب » (الجواهر الكلامية ص ٢) . نفس المعنى فى اللمع ص ١٧ ، الانصاف ص ١٣ ، الاعتقاد ص ٤ ، الارشاد ص ١ ، البداية ص ٢٩ .

الخاصة ، وهو ما سماه علماء البلاغة « السهل الممتنع » . هذه السهولة هي أحد دوافع الشروح والملاحظات التي تحاول شرح العويص المعقد مع أنها أحيانا أخرى تشرح البسيط السهل زيادة في السهولة والايضاح ! وتوخي البساطة في الفهم التي يبغيها البعض انما تحدث بعرض المادة الكلامية عرضا عقليا خالصا ، فالبداهة هو مقياس الفكرة ، وعلم أصول الدين يقوم على اليقين العقلي ، وكل ما هو داخل في الظننات ليس من صميم العلم . ومن مقتضيات البساطة التخلي عن المصطلحات العويصة كما حاولت بعض الحركات الاصلاحية الحديثة (١٠٦) .

أما روح العصر فهي التي نحتويها بين ضلوعنا ، وهي تجاربنا المعاشة ، وواقعنا المضني ، وسلوكنا اليومي . هي أساسا هذه المادة

(١٠٦) « وهي مع وجازة لفظه يحتوى على معاني كثيرة الشعوب ، متدانية الجنوب ، مسومة المبادئ والمطالع ، مقومة العوالى والمقاطع » الطوالع ص ٩ ، « وكلهم ، الانحلة القسم ، عقد كلامه تعقيدا ، ينعذر فهمه على كثير من أهل الفهم ، وحلق على المعاني من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله ، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم ، فكان هذا منهم غير محمود في عاجله وأجله ... وبالفنا في بيان اللفظ وترك التعقيد ... » الفصل ج ١ ، ص ٣ ، « هذا ولما رأينا أدلة التوحيد عصاها للتسديد ، ورباطا لأسباب التأييد ، والفينا الكتب المبسطة المحتوية على القواعد الساطعة ، والبراهين الصادقة لا تنهض لدركها هم أهل هذا الزمان ، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان رأينا أن نسلك مسلكا يستعمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية ، بتعليقا عن رتب المعتقدات ، منحطا عن جلة المصنفات ... » الارشاد ص ١ ، « فشرعت في تأليف هذا الكتاب منبها على مواضع زلل المحققين ، رافعا بأطراف استار عوارث المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائف الإلهيين على وجه لا يخرجهم زيادة التطويل الى الملل ولا فرط الاختصار الى النقص والخل ، تسهيلا على طالبيه ، وتيسيرا على راغبيه ... » . الغاية ص ٤ — ٥ « فحاولت أن أشرحه شرحا يفضل نجماته ، وبين معضلاته ، وينشر مطوياته ، ويظهر مكنوناته ... » شرح التفاتاني ص ٥ — ٦ ، « ولولا ذكره في أولها من الاصطلاحات الكلامية لكان نفعها أكبر وأقبال القراء عليها أكثر . فان أكثر أهل هذا العصر لا يفهمون تلك الاصطلاحات بل أصبحت عندهم من المنفرات . وقد قلت هذا للمؤلف فاعترف بصحته » . مقدمة الناشر (رشيد رضا)

س ن .

الحياة غير المدونة والتي قد نختلف في تفسيراتها ولكننا لانختلف في وجودها .
 هي المنهل الذى منه يأخذ الأدباء والشعراء والفنانون والمفكرون الاجتماعيون
 مادتهم . قد تستلهم في الأعمال الادبية ، والمصنفات الفنية كما قد تدون
 بطريقة تلقائية في الامثال العامة والحكم والاساطير والمأثورات الشعبية
 بوجه عام . لم نشأ الاعتماد على ذلك حتى لا نضع بجوار التراث
 شيئا أقل منه علمية ودقة واحكاما ، ويختلف عنه مصدرا ورائدا ، وحتى
 لا نقع في انتقائية الامثلة أو اختلاف تفسيراتها . تركنا ذلك لدراسات
 أخرى هامشية على « التراث والتجديد » لمخاطبة الجمهور العريض من
 خلالها ، بحيث تكون اقرب الى تحليل روح العصر ، ووصف الواقع وتنظيره
 تنظيرا مباشرا دون الرجوع الى التحليل العلمى الصارم القديم (١٠٧) .

ولا يوجد عصر الا وظهر فيه مؤلف في علم أصول الدين . فالتأليف فيه
 ضرورى في كل عصر . لكل عصر مشاكله ومطالبه ، وعلم التوحيد أن لم
 يستجب لمطالب العصر فانه يظل متخلفا عن واقعه . فيذهب الواقع
 الى افكار ومذاهب أخرى أكثر عصرية ، وينشأ الفصل بين الفكر
 وواقعه ، وتنشأ مشكلة « التراث والتجديد » أو القديم والجديد أو التقليد
 والخلق أو الاتباع والابداع أو الاستعراب والاستغراب الى آخر ما يقال
 بلغة عصرنا . لم يتخل الوحي من قبل عن اللحاق بالواقع فكان به الناسخ
 والمنسوخ ، والمكى والمدنى ، والعقيدة والشريعة . وظهر بأصول
 الفقه الاجتهاد كعامل للتطوير . وبقي أصول الدين متخلفا عن أصول
 الفقه . وبالتالي كانت مهمة « التراث والتجديد » تطبيق الاجتهاد ونقله
 من علم أصول الفقه الى علم أصول الدين . مهمة التأليف في أصول
 الدين اذن تحريك الهمم ، وحثها على التفكير في العقيدة ، فهو عمل فكري
 بالاصالة ، يعمل في التجارب الشعورية حتى تحيا عقائد الناس فتوجه
 سلوكهم توجيهها نظريا بدلا عن التوجه الاحسادى الطرف بالدوامع

(١٠٧) هذه مهمة « قضايا معاصرة » التى نشهد فيها على أحداث
 العصر . ج ١ ، فى فكرنا المعاصر ، ج ٢ ، فى الفكر الغربى المعاصر ،
 ج ٣ ، فى الثقافة الوطنية ، ج ٤ ، فى اليسار الدينى .

(م ١٥ التراث)

والحاجات وحدها ، وترشيد سلوكهم نحو تلبية هذه الحاجات، على نحو جذري ودائم ، وليس عن طريق الحقن المسكنة ، والحلول الوقتية ، والترغيب تارة ، والترهيب تارة أخرى (١٠٨) . مهمة « التراث والتجديد » الشرح والتلخيص ، الزيادة والنقصان ، زيادة مادة لم يلتفت إليها القدماء مثل المعاني القرآنية للالفاظ الكلامية مثل تنزيه ، تشبيه ، تجسيم ، آخرة ، دنيا ، وعد ، وعيد ، نقل ، عقل ، إمارة ، خلافة ، إيمان ، عمل ، وكذلك كل موضوعات الطبيعة من جبال وأنهار وطيور وأنعام وأشجار (١٠٩) . وأهم من ذلك كله الإنسان الذي ذكر في القرآن خمساً وستين مرة ، ولم يدخل في بناء علم الكلام كموضوع مستقل (١١٠) . مهمة « التراث والتجديد » نقصان مادة عن طريق اختصار كل مادة لا تعبر عن مطالبنا المعاصرة مثل مباحث الجوهر والعرض ، وزيادة مادة أخرى أكثر تعبيراً عن مطالب العصر مثل العقل والعمل ،

(١٠٨) « وأنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً ، وصار طلبه عنيد الأكثرين شيئاً غريباً ، لم يبق منه بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل . فوجب علينا أن نرغب طلبه زماننا في التدقيق ونصلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق » المواقف ص ٤ .

(وينعد) ، فالعلم بأصل الدين عمتهم يحتاج للتبيين لكن من التطويل ملت الهمم فصار فيه الاختصار ملتزم « في هذا الزمان ، لما انصرف الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق ، وزلت اقدام عتت سوء الطريق ، بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة ا وصارت الطبع وكأنها مجبولة على الجهل والرزيلة . اللهم الا بقية يرمون فيها يرمون رمية رام في ليلة ظلماء ، ويخطبون فيما ينحون نحوه خبط عشواء » التلخيص ص ٣ .

(١٠٩) أنظر بحثنا :

Human Subservience of Nature, An Islamic Model. in Natural Resources in a Cultural Perspective. The Committee for Future Oriented Research. Sweedich Council For Planning and Coordination of Research. Stockholm, 1982.

(١١٠) أنظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم » دراسات إسلامية .

والطبيعة ، واسياسية ، وانثورة ، والتنمية ، والتقدم ، والتاريخ (١١١) .
 صحيح أن من عيوب « التراث والتجديد » التطويل والاكتار من التحليلات .
 فلا توجد فكرة قديمة الا وقد تم تحليلها ثم عرضها على العصر ،
 ولا توجد مشكلة عصرية الا وكانت محكا للتحصيل والاختيار بين البدائل .
 يدخل « التراث والتجديد » اذن ضمن المؤلفات المطولة ويكون بذلك خليفة
 « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » أو « المحيط بالتكليف » مادام أنه
 تطوير للتيار العقلى الطبيعى الاعتزالى مع ادخال عنصر الثورة
 والتحرر عليه ، وهى مكتسبات فى حياتنا المعاصرة . ونرجو من خلفائنا
 اختصاره وتركيزه (١١٢) . واذا كنا قد درسنا فى مستقبل العمر « علم
 أصول الفقه » فاننا بعد حوالى عشرين عاما من صدور « مناهج التأويل » ،
 محاولة فى علم أصول الفقه ، نصدر محاولتنا الثانية « من العقيدة الى
 الثورة » ، محاولة فى بناء علم أصول الدين .

(١١١) أنظر مقالتي « نحن والتنوير » ، « من التقاليد الى التحرر »
 فى قضايا معاصرة (٣) فى الثقافة الوطنية .

(١١٢) هذه الخاتمة بمثابة قائمة تفصيلية بالمراجع مع شرحها
 ووصفها . وقد تعلمنا ذلك من أستاذنا المرحوم الدكتور على سامى النشار
 الذى ندين له بتعلم ذلك منه كما فعل فى « مناهج البحث عند مفكرى
 الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى » . وقد قمنا بذلك من
 قبل فى رسالتنا . Les Méthodes d'Exégèse.

الفصل الثالث

نظرية العلم

أولا : نشأة نظرية العلم وتطورها :

١ - مصطلح « نظرية العلم » : يشير مصطلح « نظرية العلم » الى المقدمات النظرية التي غالبا ما تكون في مصنفات علم اصول الدين التي تعرض لموضوعات العلم دون الفرق (١) . ولكنها قد تظهر ايضا في تلك المصنفات التي تجمع بين موضوعات العلم وتاريخ الفرق . هي ليست اذن مقصورة على المؤلفات النظرية وحدها بل قد تكون مقدمة نظرية لتاريخ الفرق التي تعرض الموضوعات من خلالها (٢) . ويمكن القول انه في المؤلفات المبكرة عندما كان العلم اقرب الى تاريخ الفرق منه الى البناء المستقل لنسق العقائد تظهر نظرية العلم كمقدمة لتاريخ الفرق ، وكان تاريخ العلم لا يمكن تناوله الا بعد مقدمة نظرية عن العلم نفسه ، وفي المؤلفات المتأخرة عندما يختفى تاريخ الفرق تماما ، ويظهر بناء العلم مستقلا عن التاريخ ، تظهر نظرية العلم ايضا باعتبارها مقدمة للعلم ذاته من حيث هو بناء (٣) . نظرية العلم اذن هي المقدمة الضرورية لعلم اصول الدين سواء من حيث هو تاريخ او من حيث هو بناء . ويبدو انه نظرا لاهمية هذه النظرية فان بعض المؤلفات التي تجمع بين التاريخ والبناء تبدأ بنظرية العلم ، وتنتهي بنظرية العلم ، ويكون العلم ذاته تطبيقا لهذه

(١) وذلك مثل ، الانصاف ، كتاب التوحيد ، اصول الدين ، الارشاد ، الاقتصاد ، البداية ، المحصل ، المعالم ، غاية المرام ، العقائد النسبية ، طوابع الانوار ، المواقف ، المقاصد .. الخ .

(٢) ذلك مثل « التمهيد » للباقلاني .

(٣) ويتضح ذلك في « الفصل » لابن حزم

النظرية الخالصة في تأسيس العلم (٤) .

ومصطلح « نظرية العلم » يعبر عن هذه المقدمات النظرية التي بم تستقر على مصطلح لها الا في المصنفات المتأخرة (٥) . ففى المؤلفات المتقدمة نجد حديثاً عن العلم او التكليف . كما نجد كلاماً في العلم والنظر والمعارف وتكافؤ الأدلة . ونجد أيضاً تحليلاً لمناهج الأدلة وبياناً للحقائق والعلوم . ولكن تحولت هذه الموضوعات في المؤلفات المتأخرة الى أبواب مستقرة تحت اسم « أحكام النظر » أو « المبادئ » أو « المقدمات » ، وأصبحت المدخل النظرى للعلم اجابة على سؤال : « كيف أعرف ؟ » أو « كيف أعلم » . وهى الأبواب التى سميناهم « نظرية العلم » . العلم مصطلح من القدماء ، ونظرية مصطلح من المحدثين والقدماء على السواء . فقد تحدث القدماء عن العلوم النظرية ، كما تحدث المحدثون عن « نظرية في كذا » . ولما كنا نحاول أن تصوغ هذه المقدمات باعتبارها مدخلا نظريا لعلوم أصول الدين فقد سميناهم « نظرية العلم »

٢٠ — غياب نظرية العلم : في المؤلفات المتقدمة قد لا تظهر نظرية

العلم وكان علم أصول الدين قد بدأ أولا دون مقدمات نظرية بل كان مجرد عرض لقواعد الايمان ومبادئ العقيدة . لم تكن الحاجة قد نشأت بعد الى ضرورة عرض العلم عرضاً نظرياً دون افتراض ايمان مسبق بالعقائد او حتى بالوحي (٦) . فقد قام الايمان مقام العلم أولا . فاذاً ما ظهرت نظرية العلم فان ظهورها يكون تطوراً طبيعياً للايمان وتحويلاً الى مستوى

(٤) هذا هو موقف ابن حزم أيضاً « الفصل » عندما ينهى الجزء الخامس ايضاً بالكلام في المعارف ، والكلام على من قال بتكافؤ الأدلة . الفصل ج ٥ ، ١٨٤ ، ٢٠٦ .

(٥) نعتني بالمؤلفات المتقدمة تلك التى ظهرت حتى القرن الخامس ، وبالمؤلفات المتأخرة تلك التى ظهرت ابتداء من القرن السادس حتى القرن الثامن .

(٦) هذا هو الموقف في : الابانة ، اللمع ، النهاية ، لمع الأدلة ، النظامية ، المسائل الخمسون ، الانتصار ، مسائل أبي الليث ،

النظر . الايمان فى الحقيقة هو نظرية العلم ، ونظرية العلم هى التطور الطبيعى للايمان . فلما ظهر « المعارض » العقلى فى الحضارات الأخرى ، موجها ضد العقيدة الجديدة ، الفاتحة أرضا ، والمنتصرة جنداً ، والمقوضة عروشاً ، والهزيمة جيوشاً اضطر علم أصول الدين الى اللجوء الى المستوى النظرى فى التحليل للرد على المعارض ودرء الأخطار النظرية . ورد الهجوم بالمثل . فتحول الايمان التقليدى الى نظرية فى العلم . ودخلت مسائل النظر والعلم والمعرفة والدلالة كأساس مشترك بين العلم الجديد الناشئ وبين علوم الحضارات الغازية . اذ لا تقل أهمية المنهج عن أهمية الموضوع . كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعى للذات الحضارية الجديدة البازغة . لم ينطلق علم الأصول على ذاته ، واستبقى الايمان بل انفتح على الحضارات الغازية ، وتعامل معها بأسلوبها وبلغتها ، واستعمل مناهجها وطرق استدلالها . وعلى هذا النحو تأسست نظرية العلم تأسيساً حضارياً (٧) .

وعندما تغيب نظرية العلم ، يبدأ العلم بنظرية الوجود مباشرة . أى بتحليل العالم ، وهو ما عرف فيها بعد باسم دليل الحوادث ، وكان موضوع المعرفة سابق على الذات العارفة ، ويمكن معرفته مباشرة دون ما حاجة مسبقة الى معرفة وسائل المعرفة أو مناهجها . تلجأ الذات مباشرة دون ما الى العالم ، موضوع المعرفة دون أن تتساءل كيف تعرف أو كيف تعلم ،

(٧) « وانما احتاج الى البيان لأن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسميعات . فلما حدثت المبتدعة ، وكثر جدالهم مع علماء الاسلام ، وأوردوا شبهها على ما قررره الأوائل ، والزمهم الفساد فى كثير من المسائل ، وخطوا تلك الشبهة بكثير من القبواعد الفلسفية ، تصدى المتأخرون لدفع تلك الشبهة فاحتاجوا الى أدراجها فى كلامهم ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها فصعب لهذا تناولوه « الاتحاف » ص ٢٥ — ٢٧ ، ولما كان اثبات العقائد ، وهى مقاصد التوحيد ، متوقفاً على ثبوت العلوم الضرورية التى إليها المنتهى ، وهذا يتقدمه حتماً معرفة معنى العلم وانقسامه الى ضرورى ونظرى ، وبيان معنى النظر وافادته للعلم . ان بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد ، واثبات المباحث التى يتوقف عليها اثبات العقائد كان لابد للتعرض لهذه المباحث « التحقيق ص ٣ .

وقبل أن تجيب على سؤال ماذا تعرف أو ماذا تعلم ؟ والحقيقة أن افتراض العالم مسبقاً دون رؤية منهجية له مخاطر غير محسوبة العواقب قد تكون من أسباب خلطنا المعاصر ، وتخبيطنا في الواقع دون رؤية أو بصيرة وكأننا نعيش في عالم الأشياء المصمتة بلا ترشيد أو تعقيل أو تنظيم ، في عالم لا يحكه الفكر . فالواقع لا يتحدث عن نفسه ، والوجود ليس علماً . ولا يقال أن لذلك الغياب ، غياب نظرية العلم ، والبدء بالوجود مباشرة دلالة أعمق في جعل الوجود المعرفة . والبداية بالوجود هي في حد ذاتها نظرية في المعرفة ، وكأن الوجود في العالم هو وجود تنشأ منه المعرفة والمعرفة تالية على الوجود وليست سابقة عليه (٨) . لا يقال ذلك لأن مجتمعاتنا الحالية تحتاج أولاً إلى تأسيس النظر ، وأعمال العقل ، واكتشاف الواقع من حيث هو فكر . فمأساتنا هو حضور الأسطورة مكان العلم ، والخرافة بدل العقل ، والوهم كبديل للنظر ونحن لم نتعب من عمل العقل بعد ولم نمل منه ولم نر مخاسره ولا مثالبه فكيف نرفض ما لا نملك ؟ وكيف نهدم ما نريد بناءه ؟ (٩) أن العيش في الواقع مباشرة يتم عن طريق العمل والجهد ، وهو ما نحن فيه بجهدنا من أجل لقمة العيش ، ومحاولتنا للتغلب على الضنك ، وصراعنا من أجل البقاء . ويكون ذلك أيضاً في حالة الاسترخاء التام أو السعادة القصوى أو اللذة اللحظية بعد عناء الجهد ومشاق العمل ، وتأدية الرسالة (١٠) . أنها المهم هو التنظيم والفهم ، وإدراك مسار الأمور حتى يكون صراعنا

(٨) حدث في الوعي الأوروبي بعد أن يؤس من احتمال وجود نسق معرفي سابق على الوجود بعد اكتشاف زيف الانساق الموروثة أن فضل الانحياز التام إلى الوجود مباشرة وجعل المعرفة تالية عليه كما هو الحال في التيار التجريبي . ولم يجد التيار المثالي أمامه إلا تبرير المعطيات القديمة من جديد ، وإيثار الصورية أو النزعة الفردية الباطنية الأخلاقية . وهذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربي » .

(٩) انظر مقالنا « أزمة العقل أم انتصار العقل » قضايا معاصرة (٢) في الفكر الغربي المعاصر .

(١٠) هذا هو ما سماه الفقهاء « المباح » أو « الحلال » عندما تكون الشرعية في الوجود . انظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

مجديا ، قائما على أساس وليس أهوج فرديا انفعاليا ، مجرد تعبير عن مرحلة الحياة والرغبة في البقاء . ولا يقال ان الاختصار هو المسؤول عن غياب نظرية العلم ، فالاختصار لا يصل الى حد القضاء على الأساس المعرفي للوجود وعلى تحليل العقل للواقع وعلى تأسيس العلم .

٣ — ظهور نظرية العلم كنظرية في المعرفة : تظهر نظرية العلم في

المؤلفات المتقدمة مرتبطة بالالهيات عندما ينقسم العلم الى علم الخالق وعلم الخلق ، العلم القديم والعلم الحادث ، العلم الالهي والعلم الانساني . وتظهر نظرية العلم منبثقة عن الالهيات كمولود جديد حتى تأخذ شكلها الكامل المستقل كنظرية في المبادئ أو الأحكام في المؤلفات المتأخرة . وبالتالي يكون كل عود الى العلم الالهي رجوعا عن هذا الانبثاق الجديد وأرجاعا للعلم الى مرحلة ما قبل النشأة والظهور . في حين أنه يمكن تأسيس العلم الالهي نفسه باعتباره علما انسانيا وذلك لأن الوحي قد نزل في زمان معين ومكان محدد ، ولدى شعب بعينه ، فهمته العقول ، وتمثلته الأذهان ، وطبقته الإرادات ، وحققته الأعمال . وبالتالي فهو علم انساني كما حدث في علم أصول الدين وعلم أصول الفقه خاصة (١١) . والعلم الانساني بتحليلاته الصورية قادر على الحفاظ على صفات العمومية والشمول والموضوعية التي يتصف بها العلم الالهي الا وهو الوحي ، كما أنه قادر على صياغة علم صوري خالص يقوم على المبادئ الأولى في لا زمان . وقد أصبحت الالهيات نفسها جزءا من نظرية العلم ، وتخلت ضمن المعرفة الاستدلالية (١٢) .

ثم يظهر انقسام العلم الانساني الى ضروري واستدلالي . وفي

(١١) أنظر بحثنا « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم » ، دراسات اسلامية .

وايضا :

Theologie ou Anthropologie. La Renaissance du Monde Arabe.

وقد كانت هذه أولى محاولتنا أيضا لتأسيس علم أصول الفقه على أساس انساني خالص كنظرية في الشعور في رسالتنا « مناهج التأويل » .

(١٢)

Hermeneutic as Axiomatics, An Islamic Model, Religious Dialogue and Revolution.

العلم الضروري تثبت المعرفة الحسية والبداهية العقلية . وفي العلم الاستدلالي يثبت النظر . ثم يبدو النظر كأول واجبات المكلف خاصة عند المعتزلة الذين يجعلون النظر أول الواجبات (١٣) . وأصبح الإيمان جزءا من النظر وليس مصدرا مستقلا للمعرفة . ويدخل النظر ، لأهميته وباعتباره أول الواجبات ضمن نسق كامل لنظرية الواجب ، ويصبح إحدى الواجبات أو أولها (١٤) . بل يتحول الواجب العقلي الى واجب شرعى فتظهر بذلك نظرية الوجوب أو التكليف على ثلاث جماعات : العامة ، والعلماء ، والسلطان ، وكأن واجب المواطن ، وواجب العالم ، وواجب الحاكم نفس الواجب ، خاصة واجب العالم الذى عليه ارشاد المواطن والرقابة على السلطان . ليس واجب العالم التمويه على المواطن وتبرير افعال السلطان كما يحدث في عالمنا هذا في أغلب الأحيان (١٥) .

ثم تكتمل نظرية العلم شيئا فشيئا . فتظهر مضادات العلم : الشك ، والوهم ، والجهل ، والتقليد ، والالهام ، فالعلم لا يتأسس الا بعد رفض المعارض ، وتطهير الشعور الانسانى من معوقات العلم ، ويبدأ تنفيذ نظريات الشك واثبات الحقائق وامكان معرفتها . هناك شيء موجود يمكن معرفته سواء كان ماديا أو صوريا (١٦) . ثم يظهر النظر باعتباره شرط العلم وتكون الصلة بينها صلة الشارط بالمشروط ، والعللة بالمعلول . وينقسم الى صحيح وفاسد . الصحيح هو القائم على الدليل ، والفاسد

(١٣) لا تعنى المعتزلة والاشاعرة هنا أسماء الفرق بل نشير بها الى تيارات فكرية خالصة . فالمعتزلة تشير كما هو معروف الى التيار العقلى والاشاعرة الى التيار الايمانى .

(١٤) أول الواجبات النظر المؤدى الى معرفة الله ، شرح الأصول ص ٣٧ — ١٤٩ ، باب في جمل التكليف في بيان ما يجب أن يتفق من التكليف ، وما يجوز أن يختلف فيما يلزم أولا : المحيط ص ١١ — ١٧ ، ص ٢٣ — ٣٣ ، الشامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، الانصاف ص ١٣ — ١٥ .

(١٥) في تقسيم فرائض الدين الى ثلاثة أقسام ، الانصاف ص ٢١ —

٢٢ .

(١٦) الارشاد ص ٣ — ١ ، المحصل ص ٢٥ .

هو الذى لا يقوم على دليل أو الذى يقوم على دليل مضطرب . النظر هو الاستعمال الصحيح أى أنه هو النظر السليم ، يحتوى على معيار صدقه من داخله . كما يظهر التمييز بين النظر الجلى والنظر الخفى ، وبالتالي تبدو نظرية العلم على أنها أساسا نظرية فى الوضوح . ثم يظهر النظر مرتبطا بالدواعى والخواطر مما يدل على ارتباط العلم بأسباب بالشعور وبسكون النفس . وبالتالي أصبح حد العلم هو العلم الشعورى أو حالة العالم ، مرتبطة بحياته ، ومنتهية بمنيته . كما ترتبط المقاصد والدواعى بالمنفعة والضرر الناشئين عن فعل النظر أو تركه (١٧) . وأخيرا تبدو محاولات أولى لتحديد العلم باعتباره نظرية شاملة ، يشمل النظر والعلم ، ومقدمات النظر وطرقه ونتائجه وكأن العلم يتأسس فى العقل ، ويقوم على الواقع ، ويسكن فى الشعور ، ويسكن النفس إليه . ثم تظهر مادة العلم الضرورى مثل المسلمات العقلية ، ومذاهب العقول . فتظهر نظرية العلم باعتبارها نظرية فى العقل . العقل هو وسيلة العلم وآله ، والعلم نتيجته وثمرته . كما تظهر أيضا الحدييات والحسيات كجزء من المعرفة الضرورية . ويظهر التواتر أيضا كنموذج للمعرفة الضرورية يعتمد على الرواية ، ومشروط بالبداهة الحسية والعقلية . وأخيرا تظهر الأدلة متأرجحة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم اللغة . فالأدلة ثلاثة : العقل ، والسمع ، واللغة . يظهر الجانب اللغوى كما يظهر جانب الوعى ، وجانب العقل فى نظرية العلم . وعندما تتسع الأدلة فإنها تشمل الأدلة الشرعية الأربعة فى علم أصول الفقه مع التركيز على الإجماع والقياس أكثر من التركيز على الكتاب والسنة أى أن نظرية العلم تنشأ فى الجماعة وتقوم على الاجتهاد (١٨) .

(١٧) « ألق فمين اخترمته المنية أثناء النظر » ، الشامل ص ١٢٢ — ١٢٣ ، فى أن العلوم معان قائمة بالعلماء غير العلماء » ، أصول الدين ص ٧ — ٨ ، وهذا هو معنى الحديث : ان الله لا ينتزع العلم أنترعا ولكنه ينتزع العلم بانتزاع العلماء .

(١٨) يذكر الباقلانى الأدلة الخمسة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وحجج العقول . الانصاف ص ١٩ — ٢٠ ، أصول الدين ص ٢٠ — ٢٤ .

{ — **تداخل نظريتي العلم والوجود** : تظهر نظرية العلم في المؤلفات المبكرة على أنها هي المقدمات النظرية الوحيدة دون نظرية الوجود التي يستعاض عنها بدليل الحدوث كمقدمة للالهيات . أما في المؤلفات المتأخرة فتظهر نظرية الوجود مساوية لنظرية العلم ثم تتجاوزها وتسودها كي تبتلعها في النهاية (١٩) .

وإثناء نظرية العلم قد تظهر بعض مسائل نظرية الوجود حتى أنه يصعب التمييز بينهما في المؤلفات المبكرة حيث يتداخل العلم في المعلوم ، والوجود في الأدلة (٢٠) . ففي بدايات تكوين نظرية العلم تمتد النظرية وتضم الوجود ، ويصعب الفصل بينهما . ويظل التارجح من الأولى إلى الثانية مما يوحى بصعوبة التمييز بين الذات العارفة وموضوع المعرفة . ولا يعنى ذلك ضرورة الفصل بينهما ، فالموضوع ينكشف من خلال الذات ، والذات تضم الموضوع وتحتويه كاشفة عنه ومتحدة به . هناك إذن حقيقة واحدة ، « شيء » واحد ، ذات من حيث هي معرفة ، وموضوع من حيث هو معروف . ومع ذلك تتحدد نظرية العلم أولا قبل أن ينكشف موضوع العلم ثانيا ، خاصة في حضارة ناشئة تكون أولا تصورها النظرى للعالم كما كان الحال عند القدماء أو لدى شعب ناهض كما هو الحال في عصرنا ، يحاول أن يؤسس للعلم يدرك بها واقعته . أما الخلط بين الذات والموضوع ، والتوحيد بين المعرفة والوجود كما يحدث أحيانا في الحضارات في نهاية عمرها أو في لحظات الهزائم ، والرغبة في النصر عن طريق الخيال فهو إما عود إلى العالم الحسى ، والعيش من جديد على مستوى الطبيعة (٢١) أو انغلاق الروح على ذاتها فتصبح فارغة من أى مضمون كما هو الحال في التصوف .

(١٩) ويتضح ذلك من تقسيم المعلوم إلى ضربين : موجود ومعدوم ، وتقسيم الموجودات إلى قسمين قديم ومحدث ، وتقسيم المحدث إلى ثلاثة أقسام ، جسم وجوهر وعرض . الانصاف ص ١٥ — ١٩ .
(٢٠) يذكر الباقلانى الأدلة الخمسة وسط نظرية الوجود . الانصاف ص ١٩ — ٢٠ .

(٢١) هذا هو ما حدث في الوعي الاوروبى في بداية العصور الحديثة في التجريبية المادية . وذلك موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث الغربى .

وقد تظهر نظرية العلم داخل نظرية الوجود عرضاً دون أن تكون مقدمة لها وكان بعض المسائل في نظرية الوجود فيما يتعلق بالاستدلال مثلاً لا تحل إلا بنظرية العلم . ينكشف العلم هنا من خلال الوجود ، ويكون أحد أنماطه . وقد حدث ذلك في بعض المؤلفات المتأخرة حين قاربت نظرية العلم على الانتهاء وسادت نظرية الوجود (٢٢) .

وفي بعض الموضوعات ، يصعب التمييز بين المعرفة والوجود مثل تصنيف العلوم بين العام والخاص ، كل علم يعبر عن إحدى مراتب الوجود حتى لا يتم الخلط بين العلوم أو بين مستويات الوجود . يعبر العلم الشامل عن الوجود الكلي بينما يعبر العلم الخاص عن الموجود المتعين (٢٣) .

٥ — نظرية العلم كنظرية في المنطق : وفي المؤلفات المتأخرة ، تطورت

نظرية العلم وأصبحت نظرية في المنطق ، وبالتالي تكون نظرية العلم في آخر صورها هي نظرية في المنطق أو تكون نظرية المنطق في بدايتها نظرية في العلم . فالمنطق وزيث العلم ، وهو ما ظهر بوضوح في علوم الحكمة التي أصبحت المنطق فيها بديلاً عن نظرية العلم وسابقاً على الطبيعيات والالهيّات ، بل وآلة للعلوم كلها . وتشمل نظرية المنطق عند القدماء نظرية في الاستدلال ونظرية في الإدراك ، الأولى تعنى بصورة الفكر ، والثانية تتناول مادة الفكر (٢٤) . وابتداء من القرن السادس

(٢٢) هذا هو موقف الامدى في « غاية المرام » إذ يقول « ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم » ص ٩. أنظر أيضاً اعتبار المعرفة فرغاً للوجود ص ١٥ — ١٦ وهو أيضاً مسوق الأيجى في « العقائد العضدية » ج ١ ص ١٧١ — ٢٢٦ .

(٢٣) المحيط ، باب في ذكر أقسام ما كلفنا به من العلوم ص ١٩ — ٢١ ، باب في ذكر ترتيب هذه العلوم ص ٢١ — ٢٣ .

(٢٤) التمهيد الرابع ، في بيان مناهج الأدلة التي أستنتجها في هذا الكتاب ، الاقتصار ص ١٠ — ١٥ ، ويحيل الغزالي القارىء ، الى « محك النظر » و « معيار العلم » ، الاقتصار ص ١٠ .

عندها تسربت مسائل علوم الحكمة الى علم أصول الدين تحددت نظرية المنطق أساسا كنظرية في التصورات والتصديقات ، وكأن علم أصول الدين أصبح ممثلا لعلم حضارى شامل يضم علوم الحكمة كما سيضم فيما بعد في مرحلة توقف الحضارة علوم التصوف (٢٥) . بدأت نظرية المنطق في التخلّى عن الحجج النقلية ، واعتبرت هذه الحجج غير مفيدة لليقين ، وأنها لا تفيد الا الظن لاعتمادها على اللغة نقلا وتفسيرا . أصبحت الحجج الوحيدة هي الحجج العقلية كما أصبحت نظرية العلم نظرية في العقل الخالص (٢٦) . وفي دوائر المعارف المتأخرة ، ظهرت نظرية العلم أيضا متداخلة مع نظرية المنطق . فبعد تحديد العلم وتعريفه باعتباره نظرية في المنطق قبل الفصل بين العلم والوجود ، وأصبح المنطق هو علم الوجود ، وأصبح لدينا علم صوري واحد يتحدد في المنطق باعتباره نظرية في العلم ، وفي الوجود باعتباره نظرية في المنطق . وظهر ذلك أساسا في أحكام العقل الثلاثة : الواجب والممكن والمستحيل (٢٧) .

وقد شملت نظرية العلم في المؤلفات المتأخرة تحليلا للعقل وللوجود والعقل هنا يشمل الحس والوجدان ، والوجود يضم المنطق والوجود العلم . لقد حاول كثير من علماء أصول الدين من قبل التعرّض الى مشاكل العلم وتأصيل نظرية عقلية يقوم عليها العلم . فخرجت مرة

(٢٥) يتحدث البرازي في « المحصل » عن العلوم الأولية ، التصورات والتصديقات (ص ٢ — ٢٣) ثم عن أحكام النظر (ص ٢٣ — ٣١) . كما يتحدث في « معالم أصول الدين » في الباب الأول عن المباحث المتعلقة بالعلم والنظر ، وعن قسم العلم الى تصور وتصديق (ص ٣ — ٩) . ويتحدث التفازاني في « المقاصد » عن المبادئ والمقدمات ، وقسمة العلم الى تصور وتصديق (ص ١١ — ٥٣) ، ونفس الشيء في « الطوالع » (ص ٧ — ٢٨) ، وفي « الدر النضيد » .

(٢٦) « في الدليل واقسامه » في أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ، وأن النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول « المحصل ص ٣١ — ٣٢ » ، « في أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات » المحال ص ٨ — ٩ .

(٢٧) انظر الفصل الرابع : نظرية الوجود .

عقلية ، ومرة أخرى وجودية ، وثالثة نفسية ، ورابعة جسمية ، وخامسة علمية . ولكنها تمت جميعا باسم العقل وكأنها كانت جميعا تحليلات للعقل ولصور العقل . ظهر العقل اذن في أكثر من صورة ، فهو في نفس الوقت نظرية في العلم ، ونظرية في الوجود ، وهو الغالب (٢٨) .

وأحيانا يتجاوز تحليل العقل كونه مقدمة عامة للعلم كله الى أن يصبح مقدمة لكل موضوع كلامي . فالحديث مثلا عن مراتب العلوم ، والعلة والمعلول ، والشرط والمشروط ، والحقيقة والحال ، وصفات النفس وصفات المعنى يمكن أن يدخل ضمن المقدمة العامة للعلم كما يمكن أن يدخل كأساس نظرية لمسألة الصفات (٢٩) . وأحيانا يتسع تحليل العقل حتى يطفى على الموضوعات الكلامية ذاتها ، ويصبح علم أصول الدين مجرد نظرية في العلم ونظرية في الوجود . ويتحول علم « اللاهوت » الى « أنطولوجيا » عقلية خالصة ، وكأن هذا التحول هو مصير كل علم انساني . فاذا تتبعنا المؤلفات الكلامية لمعرفة نسبة المقدمات النظرية الى الموضوعات الكلامية نجد أن المؤلفات المبكرة تبدأ كناريخ للعقائد أو كعرض لها دون مقدمات نظرية تذكر . ثم تبدأ المقدمات النظرية في الظهور تدريجيا حتى تكون في نسبة مساوية للموضوعات الكلامية في المؤلفات المتوسطة . ثم تبدأ المقدمات النظرية في التمدد والانتشار على حساب الموضوعات الكلامية التي تبدأ في الاختفاء تدريجيا حتى تصبح هذه المقدمات النظرية التي تشمل على تحليل العقل هي العلم كله ، وكان « اللاهوت » لا يظهر الا في مرحلة مبكرة في بناء العلم ، ولكن بعد أن يتطور العلم ويكتمل يتلاشى اللاهوت ، ويظهر التحليل العقلي الانطولوجي الخالص (٣٠) . وفي آخر ما وصل اليه من مؤلفات

(٢٨) وهذا هو الحال في العقائد النسفية ، والعقائد العضدية ، والمقاصد ، والطوابع .

(٢٩) وهذا هو الموقف في « الشامل » للجويني .

(٣٠) يدور « المحصل » للرازي على أربعة : الاول عن أحكام النظر أي نظرية العلم ، والثاني عن أحكام الموجودات أي نظرية الوجود ،

كلامية. بدأت الالهيات في الاختفاء تماما واصبحت تسمى « العقليات » أو الواجب ، وهو الوجوب العقلى ، ولم يتبق من علم أصول الدين القديم الا السمعيات (٣١) . ولولا توقف العلم في القرون الأخيرة لتطور ولابتلعت المقدمات النظرية — نظريتنا العلم والوجود — الموضوعات الكلامية كلها ، وتحول علم أصول الدين الى علم انسانى خالص .

والسؤال الآن : لماذا سادت علوم الحكمة أولا ثم علوم التصوف وعلوم الفقه ثانيا علم أصول الدين المتأخر ؟ هل تم ذلك لتوحيد العلوم الاسلامية في علم حضارى واحد يجمع بين التنزيل والتأويل بين النظر والذوق ام أنه هزيمة لعلم الكلام الأشعرى الذى تساد منذ القرن الخامس حتى الآن بما في ذلك الحركات الإصلاحية الحديثة ، والذى كان بطبيعته قبلا للتأقلم مع باقى العلوم الثقيلة العقلية ؟ فالفلسفة اشراقية ، والتصوف اشعرى ، والفقه يقوم على الطاعة المطلقة للارادة الالهية ، والنظام الاجتماعى السياسى نظام تسلطى يهيمه الإبقاء على هذا التراث طالما يحث على طاعة أولى الأمر (٣٢) . ومع ذلك يظل لعلم الكلام المتأخر الفضل في تأسيس نظرية العلم على أساس أن مبادئ العلم بيئة بذاتها دون التوحيد التام بين النظرية العقلية والموضوعات الكلامية . واعتماد علم الكلام على النظرية العقلية كاعتماد أصول الفقه على اللغة العربية اعتمادا لا ينفى استقلال موضوع علم الكلام أو موضوع الأصول . ومن ثم

والثالث عن الالهيات ، والرابع عن السمعيات : تشمل المقدمات النظرية على هذا النحو ونصف علم الكلام . كما خصص التفتازانى في « المقاصد » لنظرية العلم المقصد الاول كله بعنوان « المبادئ » بفصوله الثلاث ، المقدمات ، والعلم ، والنظر . كما تشمل المقدمات النظرية في « العقائد الفلسفية » ثلث الكتاب ، وفي « الطوابع » نصف الكتاب ، وفي « المقاصد » ثلثى الكتاب !!

(٣١) هذا هو موقف التفتازانى في « المقاصد » .

(٣٢) انظر بحثنا « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » في دراسات اسلامية وأيضا « التراث والتجديد » ، التراث والتجديد وقضية توحيد العلوم ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

تكون مبادئ الشرعى فى غير الشرعى دون أن يؤدى ذلك الى وقوع فى الدور لأن مبادئ غير الشرعى بينة بذاتها . النظرية العقلية هى فى نفس الوقت نظرية فى البداهة ، وبالتالى يمكن تأسيس العلم لأن هناك نقطة يقينية أولية هى البداهة العقلية خاصة اذا كان الشرعى نفسه يقوم عليها (٣٣) .

٦ — اختفاء نظرية العلم : وتبدأ نظرية العلم فى الاختفاء حتى فى

المؤلفات المتأخرة التى يكتل فيها العلم : ففى زحمة الموضوعات الكلامية وفى مقدمتها موضوع التنزيه والذى يبتلع ما دونه من الموضوعات تختفى نظرية العلم وكأنها مقدمة غير ضرورية أمام الالهيات (٣٤) . وفى عصر الشروح والمختصات تبدو نظرية العلم وكأنها تجميع بين نظرية المعرفة ونظرية المنطق دون أن تأتى بجديد باستثناء عرض بعض المسائل التى ظهرت من قبل ودون أية مساهمة فى الكشف عن أحد جوانب البناء أو إعادة البناء كله من جديد . فنظرية العلم التى بدأت كمسائل متفرقة عادت أيضا كما بدأت بضع مسائل متفرقة ، وفقدت رابطها الداخلى وعنفوانها النظرى الذى استطاعت به أن تؤسس الالهيات (٣٥) . ثم تحول الوجوب العقلى والوجودى الذى صاغته نظرية العلم بعد اكتمالها الى الوجوب الشرعى . وأصبح على المسلم أن يؤمن بالواجب الشرعى الذى أصبح بديلا عن الواجب النظرى . اختفى النظر ، وأصبح الايمان بالعقائد بمثابة إقامة الشعائر ، كلاهما تسليم بنظر أو بعمل ، وتقبل للواجب دون أى اعمال للعقل ، وهو ما عرف باسم كتب العقائد والثناء عليها ، والاكتثار منها ومن شروحها ، وتدريسها فى المعاهد الدينية والكلية الأزهرية حتى الآن بل لقد عرفت العقائد باسم واضعها نظرا لأنها

(٣٣) المقاصد ص ٢١ — ٤١ ، التحقيق التام ص ٧ — ٨ .

(٣٤) هذا هو ما حدث فى « أساس التقديس » للرازى .

(٣٥) هذا هو ما حدث فى « التحقيق التام » للظواهرى ، شرح ماهية

العلم ص ٤ — ٢١ ، تقسيم العلوم ص ٢١ — ٢٨ .

(٣٦) الم ١٦ — التراث .

لا تتمايز في شيء الا باسم عارضها (٣٦) . ويستعاض عن النظر بالتقليد الذي رفضه علم أصول الدين المتقدم حتى للجهور . وتستمر نظرية العلم في التوارى حتى يتحول علم أصول الدين الى علم ايماني خالص ، يحل فيه الايمان محل العلم ، والتسليم محل العقل ، والتقليد محل النظر (٣٧) . بل ان موضوعات العلم ذاتها لم تصبح نظرية خالصة تتأسس بالعقل بل أصبحت قضايا نظرية شرعية اعتقادية ، وبالتالي فقد انظر مهمة التأسيس (٣٨) .

وفي الحركات الاصلاحية الحديثة ، لم تظهر محاولات لاعادة نظرية العلم من جديد ، وصياغة المدخل النظري لعلم أصول الدين كما كان الحال من قبل ، بل استمرت نظرية العلم في الاختفاء وحل محلها وصف لتطور العلم في التاريخ لمعرفة ما هو أصيل منه وما هو دخيل عليه . الغاية من تحديد مسار العلم في التاريخ هي معرفة كيفية الانتقال من الوحدة الى التشتيت ، ومن الجماعة الى الفرقة حتى يمكن تجاوز الحالة الراهنة ، حالة التشتت والفرقة ، الى الحالة الأولى ، حالة الوحدة والجماعة . وبالتالي يعود علم أصول الدين الى ما كان عليه من توجيه لسلوك الناس نحو العمل (٣٩) . وتنتهي « الرسالة » أيضا بنفس الهدف ، وصف مسار الوحي في الواقع وتوجيهه له ، والعودة الى هذا التوجيه ، وهنا يتحول التاريخ الى قيمة ، والنظر الى عمل ، ويعود علم التوحيد

(٣٦) هذا ما حدث مثلا في « كفاية العوام » الذي يبدأ بـ « اعلم انه يجب على كل مسلم أن يعرف خمسين عقيدة » ص ١٢ — ١٦ .

(٣٧) هذا هو الموقف في « الحصون الحميدية » اذ تشمل المقدمات بعد تعريف علم التوحيد وثمرته وفضله وافتراض تعلمه على كل مكلف حقيقة الايمان ، وحقيقة الاسلام ، وبيان ما اعتبره الشرع منافيا للايمان ومبطلا والعياذ بالله . الحصون ص ٥ — ٦ .

(٣٨) « ومسائلة القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية » المقاصد ص ١٦ ، شرح المقاصد ص ٢٦ ، أشرف المقاصد ص ١٦ .

(٣٩) هذا هو موقف محمد عبده في « رسالة التوحيد » في المقدمة بالحديث عن تاريخ علم العقائد .

كما كان في بدايته حركة في التاريخ ، يغير الواقع ، ويبنى المجتمعات ، ويؤسس الدول قبل أن يتحول الى علم حضارى نظرى ، وكان الانسان لا يؤسس النظر الا بعد أن يتوقف العمل (٤٠) . وفي حركة اصلاحية أخرى ، تختفى المقدمات النظرية ولا يستعاض عنها بأى بديل في وصف التاريخ بل يتحول التوحيد الى عمل مباشر وذلك بتوجيه النصوص الدينية مباشرة نحو الواقع وكأنها سهام موجهة الى الأوضاع المتردية التى تعيش فيها الجماعة . التوحيد هنا ليس هو التوحيد النظرى بل التوحيد العملى (٤١) . فالحركات الاصلاحية الحديثة جعلت العمل بديلا عن النظر . وظلت تدعو الى ذلك حوالى أكثر من قرن ونصف ، وما زالت الدعوة قائمة ، يكررها كل مصلح حسن النية ، وكل راغب في التغيير . ولكن السؤال هو الآتى : هل يمكن الدعوة الى العمل دون نظرية في العمل ؟ هل يمكن التغيير دون نظرية في التغيير ؟ هل يمكن تحقيق التوحيد العملى دون التوحيد النظرى ؟ قد يكون أحد الأسباب في أن حركاتنا الاصلاحية الحديثة لم تؤت اكلها بعد . انها أرادت تحويل النظر الى عمل دون تأسيس للنظر . لذلك ظل الاصلاح مجرد وعظ وارشاد ، حائا الناس على العمل . والناس لا تعمل بالمواعظ بل بتغيير تصوراتها للعالم ، ونظرتها الى الكون . ومن ثم فالعودة الى تأسيس العلم ، وتحويل التوحيد الى نظرية هو السبيل الى اصلاح جذرى ، والانتقال من الاصلاح الى ثورة تتأصل أولا في شعور الجماهير ، وتهدم بتصور ثورى للعالم قبل أن تتحقق الثورة بالفعل (٤٢) . نظرية العلم هى البناء الأيديولوجى اللازم لثورة الجماهير (٤٣) .

(٤٠) وفي ذلك يقول محمد اقبال :

قوة كان في الحياة على الارض . فصار التوحيد علم الكلام (٤١) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد » . والفرقة لابن القيم .

(٤٢) انظر مقالنا « الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار ؟ » تضايا معاصرة (٣) في الثقافة الوطنية .

(٤٣) تتداخل مع نظرية العلم في المقدمات النظرية أحيانا مسائل موضوع العلم وثمرته وغايته ووجوبه وأهميته وضرورته . ولكننا عرضنا لذلك من قبل في الفصل الاول ، « تعريف العلم » .

٧ — بناء نظرية العلم : ان أهم شيء في البناء الفكرى هو البداية الأولى . بعد ذلك يتم بناء الموضوع في نسق عقلى يكشف جوانب الموضوع بحيث يكون النسق العقلى وجوانب الموضوع شيئا واحدا . وهذا ما حدث في تراثنا القديم ، وعرف باسم القسمة العقلية التى يتم بواسطتها بناء الموضوع في نسق عقلى ، وبالتالي يتوحد فيه المنطق بالوجود .

البداية اليقينية الأولى هو أنى حى ، أشعر وأعتقد ، وفي شعورى واعتقادى يبدأ وجودى ككائن معتقد . الاعتقاد صفة من صفات الكائن الحى . الاعتقاد هنا عام ، العنوان الشامل للفكر والنظر والعلم وكل أفعال الشعور وأنماط اعتقاده . لذلك جعل علماء أصول الدين العلم والحياة صفتين من صفات « الله » مع القدرة لأن الحياة شرط العلم ، والعلم هو الاعتقاد اليقيني (٤٤) . البداية اليقينية الأولى اذن هو الاعتقاد أو التصديق ، الاعتقاد لأنه لا يمكن لإنسان أن يتحدث الا وقد اعتقد شيئا ، والتصديق لأن أى اعتقاد هو تصديق ضمنى أو حكم صريح تقوم به أفعال الشعور قبل أن يتم بتحليل العقل لصورته أو مادته . الاعتقاد مجموعة من الأمور يجدها الانسان فى نفسه بالضرورة ، يتوحد فيها الذات والموضوع كواجهتين لشعور واحد يعطى النسق العقلى ، ويكشف عن جوانب الموضوع ، ويعطى البناء الذى يصبح منطقة فى الشعور يتحد فيها العقل والواقع معا (٤٥) .

ويتحدد الاعتقاد عن طريق القسمة كالاتى : الاعتقاد اما أن يكون جازما أو مترددا . ولا توجد قسمة ثالثة يتوقف فيها الشعور عن أخذ موقف أو إصدار حكم لان ذلك تردد أيضا . والاعتقاد المتردد اذا تساوى فيه الطرفان كان شكاً ، واذا غلب أحد الطرفين الآخر فأصبح الأول راجحا والثانى مرجوحا ، فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . أما

(٤٤) أنظر الفصل الخامس « الوعى الخالص » أو الذات .

(٤٥) هذه تحليلاتنا الخاصة وليس فيها أى أثر من الظاهريات الأوروبية التى كتبنا فيها من قبل رسالتنا

الاعتقاد الجازم فان كان غير مطابق فهو الجهل (والمطابقة هنا مع الفكر والواقع على السواء فهناك اتساق فكري وواقعي يشمل كل جوانب الموضوع) ، وان كان مطابقا بلا سبب فهو التقليد — فالتقليد مطابقة مع القديم بلا سبب — او عن سبب اما بتصور الموضوع والمجهول معا في لحظة واحدة وهي البديهيات او بالاحساس وهي الضروريات او بالاستدلال وهي النظريات . المطابقة عن سبب هو العلم . والبداهة العقلية تسبق الضرورة الحسية ، وكلاهما يسبق الاستدلال النظري . وبالتالي يكون تعريف العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق عن سبب بديهي عقلي او بديهي حسي او نظري استدلالى (٤٦) . استلزام القدماء اذن صياغة نظرية في العلم تقوم على قسمة المنطق الى منطق يقين ومنطق ظن . يشير منطق اليقين الى المعرفة اليقينية ، العقلية ، والحسيات ، والتجريبات ، والحدسيات ، والعقلية ، والمتواترات . ويشير منطق الظن الى المعارف الظنية : الجدل ، والمغالطة ، والخطابة ، والشعر . ويظهر هنا الاحتواء — احتواء قسمة الحضارة المجاورة — في وضع

(٤٦) يقول الرازي « ومنها : صفات الحي) الاعتقادات ، وهي امور يجدها الحي من نفسه ، ويترك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة . وهي اما ان تكون جازمة او مترددة . اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي الجهل ، وان كانت مطابقة فلها ان لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن سبب ، وهو اما نفس تصور طرفي الموضوع والمجهول ، وهو البديهيات او الاحساس وهو الضروريات او الاستدلال وهو النظريات . واما الذى لا يكون جازما فان كان التردد على السوية فهو الشك ، وان كان احدهما راجحا عن الآخر فالراجع هو الظن ، والمرجوح هو الوهم » المحصل ص ٦٨ — ٦٩ ، ونفس النص تقريبا في « المعالم » اذ يقول : « التصديق اما ان يكون مع الجزم او لا مع الجزم . اما القسم الاول فهو على اقسام : احدها التصديق الجازم الذى لا يكون مطابقا وهو الجهل . وثانيها التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد وهو كاعتقاد المقلد . وثالثها التصديق الجازم المستفاد من احدى الحواس الخمس ، والرابع التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل لا التصديق الجازم المستفاد من الدال . واما القسم الثانى وهو التصديق العسارى عن الجزم فالراجع هو الظن والمرجوح هو الوهم ، والمساوى هو الشك » المعالم ص ٤ ، وحيانا تكون القسمة جزئية مثل « حقيقة المعرفة هي الجزم المطابق للحق عن دليل . وقوله الجزم احترازا من الشك والظن والوهم فانها لا تكفى في العقائات بل هي كفر » الانصارى ص ٨ .

المتواترات كجزء من منطق اليقين ، وفي وضع المستورات كجزء من منطق الظن ، وفي ذلك لا يختلف علم أصول الدين في احتواء قسمة المنطق القديم على علوم الحكمة (٤٧) .

ويمثل هذا التقسيم الذى صاغه القدماء تقدما بالنسبة لعقليتنا المعاصرة . لقد استطاع القدماء التمييز بين الاعتقاد والعلم ، بين الاعتقاد الجازم وغير الجازم ، وبين الاعتقاد الجازم المطابق وغير المطابق . ولكننا فى حياتنا المعاصرة خلطنا بين هذه التمييزات بين العلم والاعتقاد . فكثيرا ما « نعتقد » أو « نظن » أننا نعلم بل وكثيرا ما يسود الاعتقاد حياتنا دون العلم نظرا لغياب المطابقة مع الفكر أو مع الواقع . لذلك غاب التحليل العقلى من حياتنا كما انعزلت اعتقاداتنا عن واقعنا الذى نعيش فيه . كما أننا لا نفرق بين الاعتقاد الجازم وغير الجازم لأننا أقرب الى الجزم فى كل شيء ، ونخشى من الشك والتردد فى مواقف تحتم النظرية العقلية كما هو الحال بالنسبة للموروث أو أننا نشك أو نتردد فى مواقف تحتم الجزم والحسم كما هو الحال فى مواجهة السلطة ، وحق الشعب فى الرقابة عليها ، وممارسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وضرورة التصدى للقضايا المصرية ، وعقد حوار وطنى شامل حولها ، قضايا تحرير الأرض ، واسترداد الحريات المغتصبة ، وإعادة توزيع الثروة ، والوحدة والتجزئة ، والتخلف والتقدم ، والهوية والتغريب ، وتجنيد الجماهير . كما لا نفرق بين الاعتقاد الجازم المطابق وغير المطابق . فكثير من اعتقاداتنا الجازمة غير مطابقة تعارض العقل والواقع والتاريخ ، ونسلم بها تقليدا . أصبحت اعتقاداتنا متخلفة عن حركة الواقع وتطور التاريخ مما دعا البعض منا الى لفظ هذه الاعتقادات كلية من أجل اللحاق بحركة الواقع ومسار التاريخ . لم يكن أمامهم الا هذا الخيار . ولا نفرق بين المطابق عن غير سبب مثل التقليد والالهام الذى هو عن سبب وهى البديهيات العقلية والحسية والاستدلال النظرى . فكثير من اعتقاداتنا الجازمة المطابقة تقوم على التقليد والالهام . وتغفل البداة العقلية

(٤٧) الحضارة قديما هى الحضارة اليونانية كما أن المجاورة حديثا هى الحضارة الغربية .

والحسية والاستدلال النظرى . وكثير مما نظنه بداهة عقلية أو حسية يصدر عن الذائعات وهى الشائعات أو المشهورات والمظنونات التى تروج لها أجهزة الاعلام تضليلا للشعوب ومحورا لرؤيتها المباشرة للواقع ، وكثيرا مما نظنه استدلالا نظريا هو فى الحقيقة تبرير يقوم به العلماء المجورون لما تريده السلطة فيبيعون علمهم فى سوق السياسة ، ويتبارى العلماء فى الصياغة وفى المهارة وهى تقوم كلها على المغالطات . مازال يمثل النسق العقلى القديم بالنسبة لحالتنا الراهنة تقدما ، ويظل مقياسا لحياتنا العقلية المعاصرة (٤٨) . فقد سادت فى حياتنا مضادات العلم أكثر من العلم أى الظن والوهم والجهل والتقليد باستثناء الشك لأن ما فينا من قطعية وجزم يمنعان ظهوره . وغاب منا النظر وطرقه .

ثانيا : تعريف العلم :

لما كان علم الكلام « علما » فإن السؤال يكون وما هو العلم ؟ وما تعريفه ؟ (٤٩) . وبالرغم مما يبدو على التعريفات من مسائل نظرية

(٤٨) تبدأ المقدمات التقليدية بالحديث أولا عن الاعتقاد الجازم المطابق عن سبب وهو العلم . ثم تعتنى بالاعتقاد المتردد ، وهو الشك أو الظن ، والاعتقاد والجازم غير المطابق وهو الجهل أو المطابق لا عن سبب وهو التقليد . فهى تبدأ بتحليل الجانب الإيجابى أولا ثم السلبى ثانيا . ونحن هنا نبدأ بالجانب السلبى أولا ثم بالجانب الإيجابى ثانيا . فالرفض قبل القبول ، والنفى يسبق الإثبات . (كتب هذا الجزء من « التراث والتجديد » حتى هنا فى ١٩٧٦ وما بعده فى ١٩٨٢ — ١٩٨٣ . وقد حدث هذا الانقطاع لانشغالنا بالشهادة على أحداث العصر وأخذ موقف من الواقع كما هو واضح فى « قضايا معاصرة » ، (٣) فى الثقافة الوطنية (٤) فى اليسار الدينى) .

(٤٩) فى « المواقف » تعريف علم الكلام هو المرصد الأول من الموقف الاول عن المقدمات النظرية ص ٧ — ٩ . وهنا يبدو موقف الأشاعرة الذى يوحد بين العلمين أكثر تقدما من موقف الفقهاء الذين يفصلون بينهما . وليس لتخوف الفقهاء من مساواة الله بالإنسان بعد مساواة العلم الإلهى بالعلم الإنسانى ما يبرره لاننا نتحدث فى نظرية العلم وليس فى نظرية الوجود . « وذهبت الأشعرية الى أن علم الله واقع مع علمنا تحت حد واحد وهذا خطأ فاحش إذ من الباطل أن يقع ما لم تزل النهايات وعلم الله ليس هو غير الله » الفصل ج ٥ ، ص ١٨٥ .

خالصة الا أن أهميتها ترجع الى أنها ضرورية لتعريف العلم قبل تأسيس علم الكلام . وهو ما حدث أيضا في علم أصول الفقه وعلوم التصوف بتحديد كلمة « علم » دون علوم الحكمة التي جعلت المنطق مدخلا لها وآلة للعلوم جميعها . ولا يمكن الحديث عن تعريف « علم الكلام » دون معرفة أولا بتعريف العلم ، أقسامه ، وشروطه وطرقه . البحث عن امكانيات المعرفة الإنسانية اذن سابق على تأسيس هذه المعرفة ذاتها . وربما لا تسمح قدرات العلم الانساني باقامة « على الهى » يدعى أنه يصندن أحكاما على الله في ذاته وهو في الحقيقة يتحدث عن طريق القسبة والمثال أو عن طريق التشبيه والقياس ، قياس الغائب على الشاهد . معرفة امكانيات العلم اذن مطلب أساسى لتأسيس العلم وقبل الحديث عن أى علم . وقد أسقطنا نحن في حياتنا المعاصرة هذا الجزء من علم الكلام وبدأنا بالذات والصفات والأفعال كما هو الحال في علم الكلام المتأخر دون حديث عن امكانية العلم بمثل هذا الموضوع وشروطه .

وعندما يعرف العلم فان الذى يعرف هو العلم الانسانى ، وليس « العلم الالهى » موضوع الذات والصفات والأفعال لأننا لا نعلم علما آخر سوى العلم الانسانى بل ان الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علما انسانيا سواء كان اصول دين أو اصول فقه ، علوم حكمة أو علوم تصوف . والعلم الانسانى لا حدود له . وكل عصر يضيف الى العلم علما . تقدم العلوم اذن غير محدود . لقد استطاع العقل الانسانى أن يدرك التنزيه وأن يتصور اللانهاى ويثمل اللامحدود . وان تصور العلم الانسانى محدودا والعلم « الالهى » غير محدود لهو تصور يقوم على احتقار الذات وتلق الغير ، وتعذيب النفس والرضا بالغير . ليس العلم الانسانى محدودا ، ولن يزداد « الله » فرجا بأن تجعل علمه لا محدودا . تعبر هذه الثنائية عن تخلف ثقافى واجتماعى حيث تكون الجماعة اقرب الى الجهل منها الى العلم ، وتجد تعويضا عن جهلها بنسبة العلم الى قوة خارجية عنها تكون الوصية عليها والمهمة لها سواء كانت مشخصة أو غير مشخصة ، دينية أم سياسية ، عاقلة أو أسطورية . هل العلم ضرورى لا يحتاج الى تعريف ؟ فكل انسان يعلم بوجوده ، والعلم بالوجود شرط العلم وأساسه . كما أن العلم لا يعرف الا بالعلم وهو ما يستلزم الدور ، وبالتالي وجبت البداية بعلم ضرورى ليس فى حاجة الى تعريف .

العلم مساوق لوجود الانسان ، ومطابق لفطرته كما أن الجهل مضاد لطبائع الأمور : العالم موجود ، والجاهل غير موجود ، والأمة العالة موجودة ، والجاهلة لا وجود لها . لذلك قد يرفض البعض حد العلم باعتباره لا ضرورة له . فكيف يحد العلم وهو أمر بديهي يعلمه كل انسان ويشعر به من نفسه . كما أنه يصعب تحديد العلم لأنه يتحدد بعلم ، وهذا العلم بآخر الى ما لا نهاية . لابد اذن من علم يدهي لا يحتاج الى حد فيكون العلم حينئذ لا حد له . ولا تمنع التفرقة بين تصور العلم وحصوله من الوقوع في الدور لأن تصور العلم ، وهي المقدمة غير حصوله وهي النتيجة . وذلك لأن تصور العلم أيضا يحتاج الى تصور آخر ، وهذا الى ثالث الى ما لا نهاية (٥٠) . والحقيقة أن العلم بناء نظري ، العلم الضروري اولى خطواته . والنظر والاستدلال يفيدان العلم ، والرؤية المباشرة للواقع ، كما أن الاحصاء الكمي للظواهر يقيد العلم . ومن ثم فتعريف العلم ممكن بل ضروري حتى يتأسس العلم بالبداهة أحد جوانب العلم وليست العلم كله .

والعلم وإن عسر تعريفه إلا أن كل انسان يشعر به ، ويحصل عليه ، ويجاهد في سبيله ، ويفهمه ويقتنصه ، ويرتقى الانسان في مداركه . ولا يهم تعريف الشيء بقدر ما يهم الحصول عليه . قد تأتي صعوبة من أنه يشمل كل أفعال الشعور ابتداء من النظر ومقدماته حتى العلم ونتائجه . وبالتالي يكون من الأفضل إذن تحديد العلم مجازا أو تشبيها لصعوبة الحصول على حد حقيقي للعلم . أو على الأقل يكون العلم بديهيا لا مكتسبا ومثال ذلك علم الانسان بوجود نفسه . والحقيقة أن العلم اليدهي أحد مراحل العلم وليس كله . وجعل العلم كله بديهيا ضروريا رد للعلم كله الى أحد مراحل مع اغفال الاكتساب والاستدلال وتحليل العقل ، وعمل الشعور (٥١) .

(٥٠) وهو موقف الرازي ، المواقف ص ٩ ، شرح التفقازاني ص ٤٢ ، الانصاري ص ٥ ، الخلاصة ص ٦ ، الارشاد ص ١٤ ، المغني ج ١٢ .
النظر والمعارف ص ٢٥ ، ص ٣٤٥ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ .
(٥١) المحصل ص ٢٤ — ٢٨ ، حاشية الاتحاد ، ص ٢٢ ، التحقيق التام ص ٥ — ٦ ، شرح الاصول ص ٤٧ .

ومع ذلك يمكن تعريف العلم عن طريق القسمة ابتداء من الاعتقاد غير الجازم الذى يجعل الانسان مترددا بين شيئين وهو موقف الشك او قادرا على الترجيح بينهما فيكون الراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . ويكون ذلك تعريفا للعلم عن طريق السلب أى بنفى مضادات العلم ، وما ليس بعلم ابتداء من الشك ثم الظن والوهم والجهل والتقليد . وقد أوفى القدماء الحديث فى كل منها وكأنه موضوع مستقل نظرا لأهميته وخطورته على العلم .

١ — الشك والظن والوهم :

فالشك هو تردد بين معتقدين دون ترجيح لاحدهما على الآخر . ويعتبره القدماء مذهب السوفسطائيين وهو على ثلاثة أنواع : اللادرية ، والعنادية ، والعندية . وهى فى حقيقة الأمر اتجاهات فى المعرفة الانسانية قبل أن تكون موقفا كلامية أو مذاهب تاريخية . لا يهتما رصد أسماء الفرق القديمة واتجاهاتها وآرائها من الناحية التاريخية الخالصة بل يهتما وجود هذا الاتجاه الفكرى فى كل عصر ، وتعبيره عن موقف معرفى خاص وكشفه عن بناء فكرى عام .

اللاادرية هو الشك المبدئى ، الشك فى الشك الى مالا نهاية حتى تنتفى الحقائق ويستحيل العلم . وقد صاغ القدماء حجتين لهذا هذا الموقف الأولى جدلية مؤداها أن نفى الحقائق هو نفسه حقيقة والثانية تجريبية تعتمد على اثبات الحركة بالسير ، واثبات الألم بالضرب . ولا ينفع المناظرة أو الأدلة والبراهين لاثبات العلم مع الشكاك عامة واللاادرية خاصة لأن إمكانية العلم مستحيلة . اذ لا يحدث العلم الا بالانتقال من معلوم الى مجهول ، والشك ينفى امكان قيام أى معلوم . الدليل الوحيد هو تجارب الألم واللذة ، حرق الاصبع للشكاك مثلا من أجل اثبات المعارف الحسية لهم (٥٢) . فالانسان لا يشعر بحقيقة الا فى موقف ، ولا يثور

(٥٢) المواقف ص ٢٠ — ٢١ ، الارشاد ص ٥ ، ص ١٤ — ١٥ ، المقاصد ص ٤٦ — ٥٢ ، شرح المقاصد ص ٥٢ ، ص ١٢٤ ، أصول الدين ص ٦ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٤١ — ٤٥ ، المحصل ص ٢٢ — ٢٣ .

الا عندما تهدد حياته . التجربة أصدق من الجدل العقلى . يتطلب الجدل العقلى التسليم بإمكانية المعرفة ووجوب النظر فى حين أن الموقف اللاادرى لا يسلم بأية حقائق لأنه موقف ارادى خالص . لذلك منع القدماء مكالمتهم لعدم وجود أى أساس مشترك بينهم . الشك اللاادرى تقصير فى النظر ، وانكار لعمل العقل ، ونفى لقدرة الانسان على البحث والكشف ، وتحليل الواقع ورؤية مكوناته . هناك حقائق يمكن معرفتها مثل وجود النفس الذى لا يمكن نفيه ، وجود نفس الذى يشك . فالشك فعل من أفعال النفس . لذلك جعل علماء أصول الدين أول أركان نظرية العلم اثبات الحقائق والعلوم (٥٣) . هناك حقائق تسكن اليها النفس ضرورة ، لا مجال فيها للايهام أو الخداع مثل انى موجود الآن ، جالس واكتب ، أفكر فيما اكتب فيه ، وانى محتل ومتخلف ، وأعيش فى عصر يسوده النفاق . الشك مضاد لسكون النفس . ولما كانت النفس تطلب سكونها فانه يستحيل الشك (٥٤) . يمكن تفنيد الشك ليس فقط بالرجوع الى بدايات الحس وأوليات العقل التى تحدث عنها القدماء بل الى بدايات الموقف الانسانى حيث تبرز الوقائع التى يحيا بينها الانسان . فمثلا نحن نعيش فى العالم ، نتعامل مع الآخرين ، نحن شعب أرضه محتله ، وبلده نام ، تعيش جماهيرنا فى ضنك ، تصارع من أجل لقمة العيش . هناك حقائق الحياة المرة التى نعيشها ، وانكارها هو اثبات لوجودها ، وابعاد الشعب عنها وتجاهل أجهزة الاعلام لها عمدا ابعاد للجماهير عن المشاركة فى صنع القرار والوعى بها اتقاء لحركتها . نعانى من الفقر يوميا ، ونقاسى من الاستغلال كل لحظة . البيروقراطية مؤسساتنا ، والتسلط يجثم على صدورنا ، والنفاق يلف ويدور حولنا ، والسخط يعمينا ، والاضطهاد موجه ضدنا ، والعيون تقف لنا بالمرصاد . هذه هى الحقائق اليومية التى نعانى منها ليل نهار والتى هى مثار حديث الناس فى الطرقات علنا أو فى الدور همسا والتى تكمن وراء هموم المواطنين . أدرك ذلك بحياتى ، وأعيشه بوجودى ، اراه والمسه ، أسمعه وأشعر به ، ولا اكاد أخطىء فى أى منها لأنها تتحول

(٥٣) أصول الدين ص ٦ — ٧ ، الفرق ص ٣٢٣ — ٣٢٨ ، النسفى ص ١٥ .

(٥٤) المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٢٣ ، ص ٣٢ — ٤٣ .

الى ثورة ساخطة عارمة ، وانتفاضة شعبية لا ينكرها الا متسلط يعمل لصالح طبقة تستغل الشعب وتثرى على حسابيه . وانضم الى حزب سياسى يعمل على استرداد حقوق الفقراء من الأغنياء ، ويعد لتحرير الارض وتوحيد المنطقة . الحس يدرك ، والوجدان يشعر ، والعقل يحل . ولا يشك فى ذلك كله الا ضال أو مضلل ، يريد أن يبقى الوضع القائم كما هو عليه ، ويريد أن يقضى على مشاركة الجماهير ، وأن يستمر فى سلبها حقوقها والتنكر لها ، يظهر غير ما يبطن . يظهر الشك ، ويبطن اليقين . يدعو الناس الى الريبة ، وهو جازم بما يهدف اليه . فالشك زعزعة لمعتقدات أصحاب الحقوق ، وتثبيت لمعتقدات سالبى الحقوق . الشك ضياع للنظر وبالتالي ضياع للأساس الواعى للسلوك ، فلا يبقى الا الهوى والمصلحة . حينئذ تركز النفس الى الدنيا ، ويترك الانسان رسالته . العمل هو أكبر رد فعل على الشك ، واسترداد الحقوق بالفعل أكبر اثبات للحقائق النظرية . لذلك كان الشهداء هم الدليل على اثبات وجود الحقائق ، وكانت ثورات الشعوب أكبر دليل على اثبات وجود المبادئ . يمثل الشك اذن خطورة على الحياة الاجتماعية وتاريخ الشعوب وذلك برفض المبادئ أى رفض الالتزام والانهاء الى العدمية أو الفوضوية أو اللامبالاة أو السلبية المطلقة . ومرحلتنا التاريخية التى نمر بها الآن لم تصل الى هذا الحد . بل ان ماساتنا هى اللامبالاة التى تنشأ عن عدم الاحساس بالرسالة ، وعدم تحمل الأمانة وليس من عدم تمثيل مبدأ والعمل على تحقيقه (٥٥) . ولا يعنى اثبات الحقائق الوقوع فى « الدجماطيقية » ، واثبات حقائق مستقلة عن الواقع ، لا تتغير بتغيره . فالحقائق هو هذا الواقع نفسه على مستوى الادراك . اذا تخلف الادراك عن الواقع تحول الفكر الى صورة خالصة . واذا سبق الفكر تطور الواقع تحول الى طفولة ومراهقة . ولكن تحويل الواقع الى فكر ثم العود إلى الواقع للتأثير فيه هى حقيقة ثابتة . لا اثبات الا لحركة الواقع وصياغتها بالفكر . التاريخ حقيقة أولى ، مساره وحركته وتطوره ، مثل حقيقة وجود النفس .

(٥٥) الفصل ج ٥ ، ص ١٩٤ ، ص ١٩٧ — ١٩٨ انظر ايضا
دراستنا « عن اللامبالاة » بحث فلسفى ، قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

والغنادية مذهب من يعترف بوجود الحقائق ، وبالتالي يكون أقل شكا من مذهب البلادرية الذى ينكر وجود الحقائق أصلا ، وينفى إمكان معرفتها . وهو المذهب القائل بتكافؤ الأدلة واستحالة الوصول الى اليقين حيث تتعادل المواقف كلها ، وتتساوى الحجج ، وتختلف الآراء وتتضارب الأقوال دون امكانية ترجيح أحدهما على الآخر . كل الدلائل ينفى بعضها بعضا . ليس هناك دليل الا وله دليل مضاد ، ولا توجد حجة الا ولها حجة مناقضة . ومن ثم تساوت الآراء فى الحق والباطل . فهى اما كلها باطل واما كلها حق . ولما استحال أن تكون كلها حق ، فالحق لا يناقض الحق ، فهى إذن كلها باطل لاستحالة تغليب حجة على أخرى أو دليل على آخر . وبالتالي ليس هناك رأى أو مذهب أصح من الرأى أو المذهب المعارض (٥٦) .

والحقيقة أن القول بتكافؤ الأدلة نفى لبداهات الحس وأوائل العقول ومعطيات الوجدان مثل وجود النفس ووجود العالم بصرف النظر عن اثبات حدوثه أو نفيه . فالأدلة لا تهدم بعضها البعض لأن بداهات الحس وأوائل العقول ومعطيات الوجدان لا يختلف عليها اثنان بل انها مقاييس للخطأ والصواب . والقول بتكافؤ الأدلة اثبات لعلم يقينى لا يتساوى مع نقيضه وهو هذا القول نفسه . وذلك يثبت وجود حقيقة يمكن معرفتها . وهى حجة جدلية يقدمها القدماء لتفنيد رأى الخصم . وان افترض خطأ كل رأى يعنى أن القول بتكافؤ الأدلة باعتباره رأيا خطأ وبالتالي ينهزم المذهب لعدم وجود دليل ، وهى حجة جدلية لتفنيد رأى الخصم . ولا يمكن أن تصدق الأحكام المتناقضة كلها على شىء واحد كما لا يمكن أن تكون كلها صحيحة لأنها متناقضة أو باطلة . لكل شىء حكم معين هو الحكم الصحيح وما سواه باطل . الأحكام المتناقضة على الشىء الواحد لا تصدق معا ولا ترتفع معا على رأى المنطقة بل بها صواب وخطأ ، اذا صح أمرها بطلت الأحكام الأخرى . والسبيل الى التمييز بينها هو البرهان . لا يوجد دليل يهدم دليلا آخر بل هناك تفسيرات مختلفة تتنازع واقعة معينة . لا يوجد التناقض الا على المستوى الصورى أو المادى . أما على المستوى

الانسانى فيمكن الاحتكام الى الواقع العلمى لمعرفة اى التفسيرات اصديق .
تدل الاحكام المتناقضة على اختلاف وجهات النظر اكثر مما تدل على تساوى
الحق والباطل وتعادلها . تشير الى البعد الذاتى اكثر مما تشير الى
البعد الموضوعى (٥٧) ، وتغير الانسان لوجهة نظره لا يسنى تغيير الحق
او انكار وجود حقيقة ثابتة بل يعنى تغيير الظروف والاحوال والمادة لتقييم
الحكم طبقا للدلة الجديدة وذلك على مستوى تعين المبدأ فى الواقع
ونيس على مستوى المبدأ ذاته . ان كل حكم انسانى هو حكم تقريبى
مشروط بدقة البحث وسلامة الادراك . وقد ينتقل الانسان من خطأ
الى خطأ حتى يعثر فى النهاية على الصواب . ويرجع الخطأ والصواب
فى الاحكام الى شمول الحكم واتساعه . الحكم الضيق لا يصدق
على واقع اشمل ، والحكم الشامل قد لا يصدق على واقع اضيق اذا كان
متفردا . قد يكون الانتقال من رأى الى آخر هو انتقال من رأى اقل
صوابا الى رأى آخر اكثر صوابا ، وهذا الانتقال ذاته اقرار بوجوب
الصواب . وطريق الانتقال هو البرهان حتى يتم الوصول الى اليقين .
يمكن اذن الانتقال من رأى الى آخر بشرط توافر حسن النية اذ ينضج
الانسان مع تقدم العمر ، وتصح آراؤه بدقة البحث وتغير المناهج ومستويات
التحليل وربما لاختلاف اللغة والمصطلحات . وذلك طبيعى نظرا لما
يحدث فى حياة الانسان من تطور فكرى ونضج علمى ، ووعى اجتماعى .
ان ثبوت الحقائق لا يعنى جمودها من حيث الصورة او المضمون (٥٨) .
ولا يعنى تفاوت البراهين دقة ووضوحا أنها لا تثبت شيئا فالناس
متفاوتة فى الادراك . ويمكن أن يتضح الخفى ، وان يفصل المجمل ، وان
يحكم المتشابه لذلك كان العلم اساسا نظرية فى الايضاح (٥٩) . وان

-
- (٥٧) الفصل ج ٥ ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ، ص ١٩٥ — ١٩٧ وقد افاض
ابن حزم فى مذاهب الشك لانه يجمع بين علم اصول الدين وتاريخ الفرق .
(٥٨) الفصل ج ٥ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ، ص ١٩٦ .
(٥٩) انظر سابقا — أولا — نشأة نظرية العلم وتطورها ٧ — بناء
نظرية العلم وايضا رسالتنا الثانية
L'Exégèse de la Phénoménologie. La Clarification.
ونظرية الايضاح مستقلة تماما عن التراث الغربى لها اصولها

تفاوت الناس في المركات الحسية لا يعنى انتفاء الحقائق وعدم
امكان معرفتها ، فذاك راجع الى اختلاف دقة الحواس وتفاوت عملها
وطريقة تحويلها الى تصورات ثم احكام . كما يتوقف على درجة تيقظ
الشعور ، وهو شرط ادراك الحواس (٦٠) . ويتوقف على حياد الشعور
وعدم تحيزه أو خضوعه لهوى أو مصلحة . ولا يضر المعرفة الانسانية
احتمال الخطأ ، فالخطأ كالصواب طرفان لها . كما وقد يحدث الخطأ
في فهم الوحي وتحويله الى علوم عقلية أو انسانية . والمعرفة لا يضرها
البحث ودقة النظر وشدة الخصومة وتوالى الاجيال فذلك مهمة الانسان
وشرفه وعظمته . وقد يكون البحث عن الحق أولى من الحصول عليه (٦١) .
ولا يعنى كون البرهان اجماليا العجز عن الاتيان بالبرهان التفصيلي
فالعقل قادر على اعطاء أكثر الاستدلالات دقة وتفصيلا . قد يؤدي البرهان
الاجمالي الى التأويل كما تفعل الباطنية وقد يحدث بعد التصديق وليس
قبله . وقد لا يخضع للبحث الدقيق فيكون اقرب الى التمويه والمغالطة
منه الى البرهان ولكنه قد يؤدي أيضا الى العلم اذا امتنع التأويل وكان
سابقا على التصديق وخضع لمناهج البحث المحكمة كالسير والتقسيم (٦٢) .
واذا استحال الترجيح بين معتقدين أو تصورين نظر لفحصان الدليل
فانه يمكن أخذ نفعهما للناس واقلهما ضررا دفعا عن المصلحة
العامية والاقرب الى تحقيق مصالح الاغلبية . ان وجود شيء حقيقى تتمثله
الجهاهير أو تسعى لتحقيقه لهو الشرط الضرورى لأى تغير اجتماعى .
والا فلماذا يضحى الانسان ؟ ولماذا يستشهد ؟ ان ضرورة العمل وثقل
الحياة تستلزم أخذ المواقف . وبدلا من أن تؤخذ بالبحث والمصادفة
فتكون عشوائية عابثة يلزم الترجيح ان لم يكن بالدليل النظرى فبالمصلحة
العامية . وقد نشأ علم بأكمله فى علم أصول الفقه لهذا الغرض وهو

(٦٠) الفصل ج ٥ ، ص ١٩٦ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ انظر أيضا
لنسيج : تربية الجنس البشرى .

(٦١) يتضح ذلك فى كثير من الآيات القرآنية عن الحواس الخمس مثل
« فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » (٢٢ : ٤٦) .

(٦٢) الفصل ج ٥ ص ٢٠٦ .

« علم التعارض والتراجع » بين الروايات والادلة . موقف الشك اذن بالاضافة الى انه مستحيل عملا لان الحياة تسير وفقا للاعتقاد مستحيل نظرا لما تقدمه الحياة من بواعث ودوافع ولما تقوم عليه من مقاصد وغايات ، تعمل كلها كمرجحات .

ولا يعنى اختلاف الآراء وتضاربها وعناد الناس عدم وجود الحقائق أو امكانية معرفتها أو انكار شرعيتها أو صدقها اذ يمكن معرفة كل ذلك بالبرهان . وهو أقن منه في العلوم الصورية والعلوم المادية منه في العلوم الانسانية نظرا لداخل الاهواء والمعتقدات والمصالح . كما ينشأ هذا الاختلاف والتضارب نتيجة للتكاسل عن طلب البرهان أو الوقوع في التقليد والتسليم بالموروث دون نقد أو تمحيص . كما ينشأ من اختلاف مناهج التحليل ومستوياته ولغته وأسلوبه بين الخطابة والجدل والبرهان . ولا يعنى عدم اتباع الناس للحق انتفاء الحق واستحالة معرفته بل يدل على الجهل أو نقص في الوعي أو تغليب المصالح والاهواء على المبادئ العامة . كما لا يدل تخلف العمل عن النظر على استحالة النظر بل يدل على الخوف وايقار السلامة . ولا يعنى اختلاف العلماء فيما بينهم انتفاء وجود الحقائق واستحالة معرفتها بل يشير الى تعدد التفسيرات طبقا لمكونات الواقع وحركة التاريخ . وكلها مشروعة طبقا للحاجة . اذ يتحول الوجدى بمجرد نزوله في زمان ومكان معينين ولدى شعب بعينه وفي مرحلة تاريخية محددة — يتحول الى حضارة . والحضارة لها يناؤها الانساني ، ونشأتها طبقا للحاجات البشرية . لا يعنى التعدد في التفسيرات اذن التضارب والتناحر بل الاجتهادات المختلفة طبقا للصالح العام وما تستطيع أن تحققه من نفع للناس . والراى غير الهوى . الراى له برهانه أما الهوى فانفعال ومزاج . لذلك كتب الفقهاء في « ثم الهوى » . الراى قول يقوم على دليل ، والهوى دعوى بلا دليل . ان القول بتكافؤ الادلة ثم الاعتراف بأن أحدها حق والآخر باطل دون التعيين والتخصيص هو اقتراب من اليقين وترك الشك دون أن تكون هناك ثقة بالعقل وقدرته على تعيين الحق والتمييز بينه وبين الباطل سوء التعيين النظرى أو الترجيح العفلى طبقا للصالح العام . ان القول بتكافؤ الادلة فيما دون « الله » اعتراف بتعيين واحد

هو وجود مبدا او حقيقة يعقلها الجميع ويترك نفسه بها بعد ذلك طبقا للمجتمعات وحسب مراحل التاريخ . والقول بتكافؤها فيها دون « الله » و « النبوة » أى اقوال البشر وتفسيراتهم هو أيضا نزول الى مستويات الواقع درجة اكثر والاتساق على وجود فكر انساني متكامل ونظاسم اجتماعي يصلح للناس في كل زمان ومكان . ان القول بنكافؤ الادلة نظرا لايمنع من اليقين عملا وذلك لان الانسان بموجب عقله يلزم بمبدا يمنع عنه ادراك الفضائل وممارستها ، وبين كمن ادراك هذا المبدأ بالعقل ولكنه يقين عملي خالص (٦٣) . وخاصة القول ان القول بتكافؤ الادلة يؤدي الى انكار عدة اشياء منها : قدرة العقل على الوصول الى حقائق الاشياء وبمناهضة الحس واوليات العقل ومسطحيات الوجدان ، قدرة العقل على وصف الواقع وتحليل الاوضاع الاجتماعية وهموم الناس التي نجسم على صدور ، دور الآخرين في امكانية اطراد التطبل والوصف ولاهية رأى الجماعة والتجربة المشتركة ، حاجة الواقع الى بناء والعمل الى نظر . فالترجيح والتفصيل اولى من العشوائية والمصادفة ، قدرة الانسان على الاختيار بين المواقف وتفضيل مصلحة على اخرى . وحريه الحركة في الممارسة ، وجود قوى اجتماعية وراء الادلة نجسم الصراع لمصلحة الاقوى والادل ، وجود حركة التاريخ وقانون الاغلبية وحق الشعوب . فاليقين التاريخي لا يقل اهمية عن اليقين النظري والعلمي .

أما « العندية » وهو المذهب الثالث في الشك فلم يعمل فيه القدماء تفصيلهم للادارية والقول بتكافؤ الادلة . ومع ذلك نرى العندية . ان كل الآراء صحيحة عند قائلها ومن هنا جاءت سمينها بالعندية وهي على نقيض العنادية التي ترى الآراء كلها باطلة . والحققة ان اعبار الاعتقادات كلها صحيحة نفى لمعيارية العلم وامكانية اثبات حقيقة واحدة

(٦٣) الفصل ج ٥ ، ص ٢٠٠ — ٢٠٣ ، ص ١٩٢ — ١٩١ ، وبالنسبة لتعدد التفسيرات ، هذا هو معنى الحديث المشهور « أصحاب كالجوهر فبايهم اقتديتم اهتديتم » او « اختلاف الائمة رحمة بينهم » انظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

م ١٧ — التراث

والتمييز بين الحق والباطل ، ووقوع في النسبية المطلقة . وقد قلب القدماء الحجة الجدلية ضد المذهب ، فالعندية مذهب باطل لانه عندنا باطل وبالتالي يكون بطلانه حقيقة . العندية انكار للصفات الموضوعية للأشياء ، وارجاعها الى مجرد انطباعات ذاتية وأمزجة فردية . واحساسات خاطئة . لا توجد صفات متناقضة في الطبيعة بل في إدراك الناس لها . كما توجد حقائق موضوعية اجتماعية مثل ضرورة الثورة استردادا لحقوق الفقراء من الأغنياء ، وحصولا على الاستقلال الوطنى ضد المحتل الاجنبى ، ودفاعا عن الحرية والديمقراطية ضد التسلط والطغيان ، وتوحيد الامة بعمد التجزئة والتشرذم ، وحفاظا على الهوية ضد التغريب ، وتجنيدا للجماهير حتى تكون بثقلها الضمان الوحيد لنيل حقوقها . لا يعنى اختلاف التعبيرات ضياع الحقيقة . هناك عدة مستويات لتحليل الواقع وللقدرة على الفعل ولدرجة الوعى ولصراحة التعبير ، والقدرة على التعبير عن الصالح العام (٦٤) .

الشك اذن بمذاهبه الثلاثة لا يمكن أن يكون أساسا لنظرية في العلم تقوم على انكار الحقائق أو على استحالة معرفتها أو على نسبيتها . وهذا لا يعنى الا يكون الشك مقدمة للنظر وشرطه . بل انه عند البعض اول الواجبات على المكلف حتى يخف التقليد ويقضى على التبعية .

والظن أعلى درجة من الشك وأقرب الى المعرفة والعلم لانه قد تحول من اعتقاد غير جازم الى اعتقاد جازم يتجاوز التردد الى الترجيح . ولما كان المرجح ليس دليلا برهانيا يظل الظن في مرتبة الاعتقاد غير الجازم ولا يرقى مطلقا الى درجة العلم . فاذا كان الراجح هو الظن فالمرجوح هو الوهم . وهو قياس أمر غير محسوس على أمر محسوس وهو أساس قياس الغائب على الشاهد الذى هو أساس الفكر

(٦٤) الفصل ج ١ ، ص ٨ — ٩ ، التلخيص ص ٢٣ ، شرح التفنازاني ص ٢٠٠ ، التحقيق التام ص ١٣ ، الارشاد ص ٧ ، اصول الدين ص ٧ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٤٥ — ٥٣ ، تحفة المريد ص ٣٣ . وأبو هاشم الجبائي هو الذى يجعل الشك اول الواجبات .

« الإلهى » كله . وقد يقوم على الخيلات أى على الصور الشعرية ترغيبا للنفس أو تنفيرا لها . والحقيقة أن القياسات الشعرية قد تكون صادقة نظرا لاحتساس الشاعر وصدقته وبالتالي لا يكون النموذج الأدلى للوهم . فالوهم اصدار حكم على واقع غير مطابق له فى حين أن الشاعر لا يهدف الا الى التأثير على النفوس وايصال تجربة انسانية تتطابقها مع نفسها ومع تجارب الآخرين بالمشاركة .

وبالرغم من أن القدماء لم يتوسعوا كثيرا فى وصف الشك والظن والوهم الا ان لها ابلغ الاثر فى حياتنا المعاصرة . فنحن لا نفهم بين منطق الظن ومنطق اليقين بل نخلط بينهما . فكل ما نستعمل منطق الظن على أنه منطق لليقين . كما اننا لانميز بين انواع الحجج . البرهانية والخطابية والجدلى . فكثيرا ما نخطب ونظن اننا نبرهن . وكثيرا ما نجدل ونظن اننا نستدل . تمثل قسمة القدماء لانواع الحجج مقدها اثار مما نحن عليه الان . بل ان بعض الجوانب فى فكرنا المعاصر يقوم على الوهم والخطبة اكثر مما يقوم على العقل . ويعتمد على المغالطات اكثر مما يعتمد على الحجج والبراهين . نستعمل القياسات الظنية ونظن انها برهانية . وكثيرا ما نسلم بالمشهورات التى تروجها اجزة الاعلام فتصبح بمثابة معتقدات للناس بكثرة ترديدها ، وتصبح جزءا من ثقافتهم بعمدة لهم عن الحقائق البرهانية كما اننا فى حياتنا الثقافية نجدل الخصم دون التسليم بمقدماته بل نشغل انفسنا بتفنيددها ومن ثم يتحول جدلنا الى مناظرة ونبازع وخصام . لذلك يستحيل الحوار ولا يكون هناك مجال الا للتقاذف والانهامات والسباب . وكثيرا ما تغلب المغالطات على ثقافتنا البولنية . وتغليب المرجوح على الراجح . كما اننا غالبا ما نقيس غير المحسوس على المحسوس ، خلطا فى امور لا تقاس مثل فكرنا الإلهى . وبعبارة الله غير المحسوس بالانسان المحسوس . والوقوع فى التجسيم والتشبيه او بالنسبة الى امور المعاد وقياسها على النعيم والعذاب فى الدنيا فى حين انه يمكن استعمال المحسوس لفسر نشأة غير المحسوس من حيث الصورة الادبية والنشأة . فلا يوجد تصور فى الذهن الا ما ينشأ فى الواقع اولا سواء كفعل او كرد فعل . ولا نقيس غير المحسوس على المحسوس بطريقة صائبة على نحو ما يفعل اصوليو الفقه فى قياس القسائب على الشاهد . كما تغلب على فكرنا القومى الخيلات الشعرية والاساليب

الخطابية بغية التأثير على النفوس ، تأييدا لشخص او هجوما على آخر
حتى اتهمت عقليتنا على مسار التاريخ بأنهما عقلية انشائية لا خبرية ، وبأن
لغتنا غنائية وليست تقريرية ، فنحن نعيش في هذا العالم خطباء وشعراء
دون أن نعيش مفكرين وعلماء (٦٥) .

٢ - الجهل والظن :

والجهل اعتقاد جازم غير مطابق . والاعتقاد الجازم قذلية مضادة
للعلم ونقيض النظر ، وينقصه البرهان . ويكون عدم المطابقة مع الواقع ،
فمقياس العلم مطابقة الاعتقاد للواقع ، ان كان مطابقا كان علما ، وان
لم يكن مطابقا كان جهلا . ويصاحبه سكون النفس وغياب التردد والريبة
وبالتالي غياب الظن والوهم . ويهر التطابق بالشعور ، وليس مجرد
تطابق آلى صوري مادي بين الفكر والواقع اى تطابق بين المفهوم
والمصدق .

وبالرغم من ان القدماء لم يفصلوا في الجهل الا انه يغلب ايضا
كالظن على حياتنا المعاصرة ، لا بمعنى عدم العلم او بمعنى الجهل بالقراءة
والكتابة اى الامية - التى نتحدث كثيرا عن محوها ونعتقد لها البرامج
والندوات - فقد يكون غياب العلم علما ، وهو الجهل العالم كما هو
الحال لدى الامى العالم . وقد يكون حضور العلم جهلا وهو العلم
الجاهل كما هو الحال لدى المتعلم الجاهل (٦٦) . فالامى بصدق فراسته ،
وبأمثاله العنانية ، وباحساسه بالواقع ، بنكاته الشعبية ، وبوجدانه
التاريخى ، وبتراكم آلاف السنين قد يكون أعلم من المتكلم من حيث الوعى
والانتباه ، والقدرة على الرؤية المباشرة للواقع بلا تدليس او ايهام . كما
ان المتعلم باغترابه ، وانفصاله عن الواقع ، وباستخدامه جمعة من

(٦٥) انظر مقالنا « التفكير الدينى وازدواجية الشخصية » قضايا
معاصرة (١) في فكرنا المعاصر .

(٦٦) للامام الشهيد سيد قطب تعبير مشهور هو « الجهل الذى
يحمل الدكتوراه » .

الالفاظ للتضليل والتعمية يكون أجهل من الجاهل ، بل ويكون جهله مركبا لا يعلم أنه جاهل . قد يكون الجهل في حياتنا المعاصرة مائلا في عدم الوعي بأنفسنا ، وبالمرحلة التاريخية التي نمر بها ، وفي غياب مشروع قومى تحققه الامة ، وتجدد له قواها ، وتحشد له امكانياتها ، بعد ان كان لها واحد وانتكس بعد أن فرغ من مضمونه فأصبح مثل كرة الهسواء بلا ثقل من التراث وبلا أساس من الجماهير . قد يكون الجهل في تخلف مؤسساتنا القومية عن درجة تقدم الواقع وحركته وفي عدم تمثيل السلطتين الدينية والسياسية لحركة الواقع العريض ومحاورتها لطلائع هذه الحركة ومحاولة عزلها عن الواقع ومن وسط الجماهير . الجهل هو هذا التفاوت الشديد بين ما يدور في الواقع من قوى للتغير والحركة وبين النظم الاجتماعية والسياسية القائمة التي تحاور ايقناف هذه القوى والقضاء عليها ، وهو في الحقيقة جهل بالتاريخ وبمساره . والانسان مسؤول عن هذا الجهل ولكننا في حياتنا المعاصرة جعلنا الله مسؤولا عنه ، وبرأنا أنفسنا من تبعة هذا الجهل بدعوى أن علمنا محدود أمام العلم « الالهى » ، وادراكنا قاصر على ادراكه ، وعقلنا ضعيف لا يقدر على تجاوز الحدود التي رسمها الله له . نتوقف أمام الغيب لان الانسان ذو علم محدود والله ذو علم مطلق . وبالتالي نكون أكثر تخلفا في تحليلنا لاسباب الجهل وتحديد المسؤول عنه . في حين أن الجهل لدينا له أسبابه المباشرة في مضمون ثقافتنا التي هي أقرب الى الاعتقاد الجازم غير المطابق للواقع أو للفكر أو للتاريخ . لذلك سادت حياتنا المعاصرة القطعية ، وهدم العقل ، وانكار النظر ، واستطاط الواقع من الحساب ، وغياب التاريخ كبعد شعورى وكמידان للعمل والتحقيق .

٣- التقليد :

لقد أفاض القدماء فى التقليد كما غصنا نحن فيه الى الازقان فالتقليد اعتقاد جازم مطابق ولكن دون سبب للمطابقة . ومن ثم فهو لا يؤدى الى العلم . هو قطع وجزم دون نظر . هو اعتقاد أى حكم أو تصديق ، وجزاؤه لانه لا شك فيه ولا تردد ، ومطابق لانه يتماثل مع شىء آخر قد يكون تراثا قديما أو معاصرا حديثا أو شخصا ميتا أو شخصية حية ولكن دون سبب وبلا برهان قطعى من حس أو عقل أو استدلال .

التقليد تبعية للآخرين من غير مطالبتهم بالبرهان . لا يرتقى الى اليقين ، ولا يفيد الظن . ولا يمكن اختيار أحد الاحتمالين عن طريق التقليد بلا سبب للتفضيل (٦٧) .

ويقوم التقليد على بعض الحجج ، هي في الحقيقة ضد النظر ، فإذا بطل النظر ثبت التقليد اتباعا لبرهان الخلف ، نفى الشيء لاثبات نقيضه ، وهو برهان سلبى خالص لا يثبت شيئا لأن النظر والتقليد ليسا هما الاحتمالين الوحيديين كطريقتين للمعرفة اذ يوسع الصوفية الذوق والالهام . ان مجرد انكار القياس لا يثبت التقليد ، وانكار الشيء لا يثبت ضده ، وبرهان الخلف يدخل ضمن منطق الظن لانه يقوم على حجة جدلية . ليس التقليد هو البديل الوحيد على فساد القياس . فهناك بداهة الحس وأوائل العقول ومعطيات الوجدان . وكل الحجج مستقاة من قصة ابليس وصراعه مع آدم . فقد قاس ابليس النار على الحلين ، « خلقتنى من نار وخلقتنى من طين » فأخطأ وهى حجج ضعيفة لعدة أسباب . فالهدف من القصة هو التأثير على النفس وليس اصدار حكم ، والحث على العمل اكثر من الوصف والتقرير ، والايحاء الى النفس وليس مصدرا للاحكام الشرعية . فهى صورة شعرية اكثر منها حادثة تاريخية ، والقصص والمجاز ليسا مصدرا للاحكام . وحتى على غرض صحة استنباط احكام من القصص فان اشخاصا كثيرة تقيس وتصيب ، وليس كل من قاس فقد اخطأ . ولا يمكن اصدار حكم كلى على واقعة . وكثير من المؤمنين يقيسون ويصيبون . كما تقيس الانبياء وتصيب ، وكما بين الفقهاء ذلك في كتب « أقيسة الرسول » . بل ان الله ذاته يقيس ويصير ، والوحي مملوء بالاقيسة الصائبة على ما بين الفقهاء . ليس الخطأ من القياس في ذاته بل من طرق الاستدلال الخاطئة . وتقوم مناهج الأصوليين على القياس ، والقياس الشرعى يصيب ، وهو مصدر من مصادر التشريع .

(٦٧) شرح الاصول ص ٦١ - ٦٢ ، المحصل ص ٢٧ ، شرح التفتازانى ص ٤٢ ، المقاصد ص ١٢ ، ص ٨٦ - ٨٧٧ ، شرح المقاصد ص ١٣ ، الانصارى ص ٨ ، تحفة المريد ص ٣١ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٣ - ١٢٥ ، المحيط ص ٣١ .

ان اقمى ما تستطيع هذه القصة ان تقدمه هو انها تنبه على القياسات القائمة على مقدمات خاطئة فتقيس الكم على كيف وليست تلك التى تقوم على المقدمات الصحيحة . هذه الحجج كلها يمكن فى نفس الوقت استعمالها دفاعا عن القياس كاحد اشكال النظر وليس فقط ضد التقليد .

وقد صاغ المعتزلة عدة حجج عقلية ضد التقليد لبيان استحالة النظرية والعملية ، وضرورة الاستدلال . فالقلد لا يستطيع تقليد المذاهب كلها لتعارضها ولحاجة السلوك الى مذهب واحد . ولا يمكن ان يكون الاختيار بينها مصادمة عشوائية او بالمزاج والهوى بل بالنظر والاستدلال . كما ان المقلد لا يقلد غير العالم لانه جاهل بل يقلد العالم الذى له علم عن طريق غير التقليد ولا تسلسلنا الى مالا نهاية . وعلم العالم اما من العلم الضرورى او العلم النظرى . والعلم الضرورى مشاع عند الناس جميعا يستطيعه المقلد وبالتالي فلا حاجة له الى التقليد ، والعلم النظرى هو طريق العلم لأن النظر يفيد العلم . هذا بالاضافة الى ان التقليد يؤدى الى الخطأ النظرى والخطأ العملى على السواء لانه خال من اليقين فى حين ان العلم يقينى فى النظر وبالتالي يقينى فى العمل .

ولا يمكن تقليد الاكثريين لأن الكثرة حجة كمية والعلم كيف . وقد كان الانبياء اقلية فى قومهم وهم الاغلبية . وكان الدعاة والمسلحون والعلماء اقلية فى اقوامهم (٦٨) . وكان اهل الحق باستمرار اقل عددا من اهل الباطل . وهذا لا يعنى المنكر لدور الاغلبية او اهمال مصالحها او الاقلال

(٦٨) برفض القرآن الاثريية فى النظر والعمل على السواء فى كثير من الآيات مثل : « قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث » (٥ : ١٠٠) ، « وان تطاع الامر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله » (٦ : ١١٦) ، « وتفاخر بينكم ، وتكاثروا فى الاموال والاولاد » (٥٧ : ٢٠) ، « لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقة » (٤ : ١١٤) ، وتظهر النواحي العملية فى القتال مثل « ولن تغنى عنكم غنىكم شيئا ولو كثرت » (٨ : ١٩) ، « ويوم حزن اذ اعجبتمكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا » (٩ : ٢٥) ، « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » (٢ : ٢٤٩) ويشير القرآن الى الكثرة بان اكثر الناس فاسقون ، لا يشكرون ، كافرون ، جاهلون ، جاحدون ، لا يعلمون ، للحق كارهون . الخ .

من شأنها فالأغلبية الصامتة يدافع عنها الانبياء والدعاة والمصلحون ، ويعبرون عن مصالحها ، ويبيعون فيها النظر وحس العلم حتى تستثير وتستقل فتصبح قادرة على الدفاع عن حقوقها بنفسها وحتى تفرز طليعتها من ثنائياها وهم العلماء والفقهاء والامة ، وتكون قادرة على قيادتها وحمايتها . وهذا لا يعنى ايضا انكار دور الاغلبية النخلى فى الاجماع والنزول على رايها ، فالاجماع احد مصادر التشريع ودرءا لمخاطر الفردية والتسلط والاستبداد بالرأى . ولا يقوم الاجماع على تقليد بل هو أخذ بالتدليل الثقلى او العقلى او المصلحى الذى يعلمه الجميع (٦٩) .

كما لا يجوز تقليد الأزهدين لأن الزهد لا يعنى العلم بالضرورة بل قد ينشأ عن خطأ فى الحكم وعلى جهل بالوحي وانحراف بالدين كما هو الحال عند الصوفية وفى باقى الديانات . كما لا يعنى الفضل بالضرورة بل قد يكشف عن طمع مقنع ورغبة فيما هو أكثر مما فى ايدى الناس . هذا بالإضافة الى أن الزهد ليس حقيقة نظرية وبالتالي فهو ليس دليلا او بهانا (٧٠) .

ولا يمكن تقليد السلف لأن التقليد انكار لدور العقل وللضرورة التصديق والمسؤولية الفردية ولمهمة الانسان فى التجديد والتطوير والتغيير . تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضى ، وايقاف لمسار التاريخ على احدى مراحل الماضى فيتحدب التاريخ وتتقوس حركته ويتحول الى كهف يغلف الانسان ، ويعيش فيه تحت قبوه ، وكلها ازداد تمسك الانسان بالقديم ازداد التحدب حتى ينهار التاريخ ، ويتخلف الانسان ، ويلفظ أنفاسه خارج المسار ، ويتحول الى كائن من الحفريات يعيش فى طي النسيان . ثم يزداد الأمر سوءا بتدخل التعصب نظرا لغياب العقل والحس والاتصال المباشر بالواقع فتقع الفتن ويحدث الشقاق .

(٦٩) شرح الاصول ص ٦١ — ٦٢ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٧٠) شرح الاصول ص ٦١ المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٣ ، ص ٥٣١ — ٥٣٢ .

قد تكون النشأة الاجتماعية على دين الاسلاف نقلة ابدائية ولكنها لا تكون
نقطة النهاية بالضرورة نظرا لتطور الوعي ونضج الانسان وادراكه لما
بحيله به من امور ، وما يأخذه من مواقف ، فالحياة تسير نحو الافضل .
ان تقليد السلف هو قول بتكافؤ الادلة نظرا لاختلاف اقوال السلف وعدم
وجود مقياس للاختيار بينها او للتحقق من صدق احدهما . وقد رفض
القديماء تقليد السلف بحجة جدلية تقوم على القسمة لمصدر التقليد ، الله
او الرسول او العقل ، والمصادر الثلاثة تحرم التقليد ، بنس القرآن ،
وبنص الحديث ، وبنظر العقل . حتى اذا مسب على الانسان الحصول
على اليقين النظري فهناك اليقين العملي ، يقين السلوك القائم على
الطبيعة والصالح العام . التقليد اذن ضد العقل النظري وضد العقل
العملي على السواء . والانسان قادر بعقله وبعمله الصالح ان يسير وفق
لهداه (٧١) . التقليد ضد الفطرة ، وانكار لمعطياتها من حقائق وعلوم ،
والوحي فطري في الانسان . حتى العامي يدركه بنفسه دون نظير ،
ببداهة الحس ، واوليات العقل ، ومعطيات الوجدان . تقليد العامي
اذن انكار لفطرته حتى ولو لم يستطع استعمال مصطلحات العلماء .
يمكنه ان يعبر تلقائيا عن تصوره للحياة دون تقليد الغير . المعرفة اذن
طبيعية سواء الفطرية منها او الاستدلالية . والتفكير أى طلب الدليل
نظري في الانسان سواء من بلغته الرسالة او لم تبلغه . تقوم الرسالة
على العقل ، والعقل قائم في الانسان قبل ان تأتي الرسالة ، الاستدلال
اذن فرض كفاية على من لم تبلغه الرسالة وفرض عين على من بلغته .
لذلك جعل بعض القديماء موضوع التقليد لفظيا خالصا لأن جميع الناس
لا تعرف عن طريق التقليد بل عن طريق النظر والاستدلال (٧٢) .

وتحريم التقليد ينطبق على كل الموضوعات ، لا فرق بين دينية
ودنيوية ، بل من حيث هو موقف في الحياة نظري او عملي لأنه مجرد

(٧١) الفصل ج ٥ ص ١٩١ — ١٩٩ انظر ايضا الفصل الثامن
العقل والنقل .

(٧٢) هو التاج السبكي ، تحفة المريد ص ٣٣ .

تبعية واعتقاد جازم بلا دليل . وخطورته في أن المقلد لا يرجع عن تقليده حتى ولو رجع العالم بعد اعماله النظر . تحريم التقليد اذن عام وشامل بصرف النظر عن المقلد سواء كان فردا أم جماعة . بل لقد تجرأ القدياء ، وحرموا تقليد الرسول باعتباره فردا . أما اذا كان التقليد اتباعا لدلالة فانه لا يكون تقليدا . لذلك قبل بعض القدماء تقليد القرآن والسنة القطعية باعتبارها قطعية الدلالة ولو أن ذلك ايضا خاضع لقواعد اللغة والتفسير . ولا يجوز تقليد الرسول لظهور المعجزة عليه لان المعجزة ليست دليلا بل هي نفسها في حاجة الى دليل من الحس أو العقل أو الوجدان . التقليد هنا لا يتعدى كونه استرشادا بالتجارب السابقة كقدوة ونموذج ولكن بعد نظر واستدلال . ومن ثم فانه لا يكون تقليدا (٧٣) . كما يحرم التقليد على العاقل للعالم من حيث هو فرد . . اما اذا كان سؤالا عن دلالة واسترشادا برأى فانه لا يكون تقليدا . فالعاقل قادر بفطرته على ادراكها . وغالبا ما يكون هذا الاسترشاد عمليا عن طريق القدوة وليس نظريا . بل ان طريق التطور ومسار التقدم في الغاء هذه القسمة للجماعة الى عامة وخاصة وهي لا توجد الا في المجتمعات المتخلفة التي تتسم بأمية الاغلبية ويعلم الاقلية مما يسبب تضليل الاغلبية وحجب الحقائق عنها أو تشويهاها ، وشراء الاغلبية لحساب الاقلية وهي في الغالب السلطة السياسية ، دفاعا عن مصالحها ضد مصالح الاغلبية وحقوقها .

وبالرغم من سقوط المقدمات النظرية ، واختفاء نظرية العلم وضمورها الا أن رفض التقليد ظل قائما باعتباره الجانب السلبي في نظرية العلم . فايمن المقلد لا يجوز ، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم ولا أصلا من أصوله . كما حرص الفقهاء على نقد التقليد في علم الاصول بفرعيه علم أصول الفقه وعلم أصول الدين . فقد قام الوحي ذاته على البرهان والنظر ولم يكتف بدعوى الرسول ، وبالتالي يكون عدم الاكتفاء بالتقليد أولى . دعا الوحي الى اعمال النظر وترك التقليد

(٧٣) المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٤ - ١٢٦ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، شرح الاصول ص ١٦١ - ٦٣ .

حتى تثبت المسؤولية وتصحح المسألة (٧٤) .

ويتفاوت حكم المقلد بين الايمان والعصيان والكفر على سبيل الاطلاق او على سبيل التقييد (٧٥) . والحقيقة ان القول بصحة ايمن المقلد وتحريم النظر لم يتبناه الا القليل لانه لا يقوم على دليل نقلى او عقلى . ويخرج على الاجماع الذى يرى ان التقليد اثم وعصيان بشرط وجود الاهلية وهى القدرة على النظر . ولقد اخذ القدماء حكم الوسط لان التوازن بين التقليد والنظر كان قائما في حياتهم ، ولم تكن خدوارة التقليد ماثلة في حياتهم كما هى الآن ماثلة في حياتنا . اما الآن ، والناس يؤمن بالتقليد ، وتمارسه في حياتها ، ولا تستدل على صحة ايمانها او تطلب اليقين فيه فان اعتبار المقلد كافرا اكثر ايقاظا للناس ، واقل حسنة لهم . ان المحك في الحكم هو حالنا الراهن ، ومأساتنا هى التقليد ، وعدم اعمال النظر كحكم شرعى او كوضع اجتماعى . والحكم بكفر المقلد يعبر عن ضرورة اجتماعية . وقد اصدره القدماء والمحدثون ليقاظ المقلدين وحث اليهم على النظر والاستدلال كما حدث في فكرنا الاعتزالي القديم وفي فكرنا الاصلاحى الحديث ، وهو اقوى من حكم المكروه لان طبيعته المرحلة التاريخية التى نمر بها تجعل التقليد اكبر عائق على التقدم وعلى اعمال العقل . ففى المجتمعات الغارقة في التقليد مثل مجتمعاتنا المعاصرة يكون اصدار الحكم

(٧٤) المبنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٦ ، والآيات التى تسدل على رفض التقليد في القرآن كثيرة منها آيات مثل « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على ائثارهم مقتدون » (١٣ : ٢٣) . والآيات التى تشيىر الى المسؤولية الفردية ايضا لا حصر لها مثل « كل نفس بما كسبت رهينة » (٧٤ : ٢٨) وكل آيات الكسب وهى ٦٧ آية . اما آيات الدعوة الى العقل مثل « افلا تعقلون » او النظر مثل « افلا تنظرون » او البرهان والحجة فهى ايضا لاتحصى مثل « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (٢٧ : ٦٤) .

(٧٥) هناك احتمالات ثلاث : المقلد اما مؤمن غير عاصى على الاطلاق لان النذر شرط كمال وليس شرط وجود او هو العاصى نظرا لتقييد الحكم بشرط الاهلية للنظر او هو المؤمن بشرط تقليد الدليل القطعى تحفة المريد ص ٣١ — ٣٢ ، الانصارى ص ٨ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، شرح العقيدة ص ١٧ — ١٩ .

على التقليد بالتحريم أقوى صوتا وأشد إيقاظا للمقلدين . التقليد مظهر من مظاهر التخلف وأحد أسبابه في آن واحد ، وسبب مباشر لطغيان السلطتين الدينية والسياسية وسيطرتها على رقاب الناس . لا تهتم أحكام التقليد من ثواب أو عقاب خارج الدنيا بل الذي يهم فاعليتها لايقاظ الهمم في هذه الدنيا . للاحكام الشرعية غايات عملية وصدق مادي في الدنيا . ولما كانت حياتنا المعاصرة يغلب عليها التقليد بل واشنع انواع التقليد — تقليد الرؤساء الذين لا هم بالعلماء ولا بالفضلاء ولا الانبياء ، بل وتعدى التقليد الى النفاق والمدح واصبح رياء ومداهنة ، واصبح الدافع على التقليد ليس طلب النصح والاسترشاد برأى الآخرين بل تحقيق مصلحة عاجلة او درء خطر حقيقى او متوهم — فان تحريم التقليد واجب قومى وشرعى . وقد كان القدماء على وعى بذلك فأجمعوا على رفضه ، وكانوا أكثر تقدما مما نحن عليه الآن بدفاعنا عنه واتهامنا لكل من يخرج على التقليد بالخروج والمادية والالحاد والتبعية والعمالة (٧٦) .

٣ — المطابقة في العلم :

وبعد أن رفض القدماء مضادات العلم من شك وظن ووهم وجهل وتقليد لم يبق الا العلم . ومهما عسر تحديد العلم فان الإنسان قادر على أن يصل اليه حتى ولو بأبسط الطرق وهو طريق القسمة والمثال مما يدل على أن تأسيس العلم ممكن وأن اقامة نظرية في العلم ممكنة (٧٧) . والعلم عن طريق القسمة والمثال هو أحد طرق العلم المستعملة في علم الكلام . إذ تؤدي القسمة الى التمييز بين المستويات ، في الغالب بين الأعلى

(٧٦) قال بكفر المقلد من المعتزلة ابو هاشم الجبائى ، ومن القضاة ابن العربى ، ومن المصلحين السنوسى ، اتحاف المريد ص ٣٠ — ٣٨ ، كفاية المريد ص ١٦ — ١٩ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، حاشية العقيدة ص ١٦ — ١٨ ، تحفة المريد ص ٣٣ . ومن القدماء قال بتكفير المقلد ابن حزم الاندلسى .

(٧٧) هذا هو موقف امام الحرمين والفزالى . المواقف ص ٩ ، التحقيق التمام ص ٥ — ٦ ، شرح المقاصد ص ٢٩ ، اشرف المقاصد ص ٢٨ — ٣٢ ، حاشية العقيدة ص ١٦ .

والأدنى كما يؤدي المثال الى القياس والتشبيه . ومع ذلك فطريق القسمة والمثال ليس منهجا علميا يؤدي الى تأسيس نظرية في العلم ، بل اقصى ما يستطيعه هو التصنيف ، وقياس التشبيه بالتشبيه . وعلى هذا النحو تستحيل معرفة « الله » معرفة نظرية لأن الله لا تشبيه له والا وقعنا في التشبيه لا محالة . وهو ما حدث بالفعل في علم الكلام . حتى النزبه لم يسلم من التشبيه او على الاقل من الغاظه وتصورانه ومعانيه . هذا بالاضافة الى ان التحديد بالقسمة تحديد خارجي محض وليس تحديدا داخليا من بناء الموضوع وماهيته . وهو في حقيقة الأمر ليس حدا بل ترتيب وتصنيف وبناء لعلاقات الموضوع مع غيره دون وصف لبناء الموضوع ذاته . وعلى هذا النحو يكون العلم « كل اعتقاد جازم مطابق لسبب » . فيتميز عن الخلق والشك وهما ليسا اعتقادين جازمين . كما يتميز عن الجهل وهو اعتقاد جازم غير مطابق . كما يتميز عن التقليد الذي هو اعتقاد جازم مطابق لغير سبب . التعرف عن طريق التصنيف والترتيب وصف خارجي وليس تحليلا داخليا لمضمون الشيء . وقد نستكمل القسمة بالمثال ويحدد العلم حينئذ عن طريق المثال فيقال مثلا العلم مثل ادراك البصر ، وحدوث العلم مثل حدوث السورة في المرآة . ولكن المأسال او صرب المثل ليس حدا تاما على ما تقول المناطقة بل حسد ناقص . وقد لا تكون الصورتان مطابقتين تماما من كل ناحية . كما قد يغفل احد جوانب الصورة او يقرب بين جانبين مختلفين او يبعد بين جانبين متشابهين . ليس التشبيه حدا بل هو تقرب للأفهام ، ويكون اقرب الى البلاغة والادب منه الى المنطق والعلم . والتمثل على ما نقول المناطقة اقل يقينا من القياس لانه يقوم على تشبيه الخاص بالخاص دون منطلق البرهان على ما هو الحال في القياس ، وشروط القياس المنتج والفرق بينه وبين القياس غير المنتج . وقد استمر التعريف عن طريق القسمة والمثال في عقليتنا المعاصرة وكما هو واضح في الأمثال العامية من قولنا « العلم نور » او « العلم في الصفر كالنقش على الحجر » او غيرها من الأمثال .

وقد يعرف العلم بالمعرفة . فكل علم معرفة ، وكل معرفة علم ، وكلاهما دراية تقسوم على مسكون النفس . وهنا يتم التحديد

عن طريق التعريف بشيء يحتاج الى تعريف ، وبالتالي لا يمنع من الوقوع في الدور حيث يكون الموضوع محمولاً ، والمحمول موضوعاً . العلم والمعرفة مترادفان ، وكلاهما يتم في الشعور في نسق عقلي واحد . وكلما كانت المعرفة دقيقة لها منهج وموضوع وغاية كانت اقرب الى العلم منها الى مجرد الآراء والنظريات المتناثرة . لذلك كان العلم او المعرفة واقعا لكل شيء بشرط الاعتقاد بالشئ على ما هو عليه بالاعتماد على شهادات الحس واولل العقول (٧٨) . وقد حدث هذا الترادف في عقليتنا المعاصرة عندما وحدنا بين المعارف والعلوم بالرغم من ان معارفنا لم تتحد بعد في مناهج دقيقة . فنظن ان كل عارف عالم ، وكل عالم عارف مع ان العلم ليس هو المعارف بل بناء نظري يتأسس في الشعور . هو نظرية في العقل وفي الواقع وفي الشعور اكثر منه نتائج ومكتشفات لتطبيقها في الحياة العملية .

ولا يمكن ان يكون العلم هو « اعتقاد الشئ على ما هو به » (٧٩) « فقط لأنه اذا كان علما مطابقا فقد ينشأ هذا التطابق عن التقليد وليس عن النظر . والنظر منهج العلم وطريقه . لذلك كانت المطابقة في العلم قائمة على الضرورة او الدليل اى المطابقة مع الحس او مع العقل . وقد يكون التعريف « معرفة المعلوم على ما هو به » اى مطابقة الحكم للواقع او كما يقول الحكماء « مطابقة عالم الازهان مع عالم الاعيان » . الحق والباطل في الاحكام ، والصدق والكذب في الاقوال . والواقع في هذه

(٧٨) وهذا هو تعريف القاضي أبى بكر والكعبى . الانصاف ص ١٣ ، التمهيد ص ٣٤ ، المواظف ص ١٧ ، شرح التفتازانى ص ٤١ ، تحفة المريد ص ٢٩ ، شرح الخريدة ص ١٢ — ١٣ ، شرح الاصول ص ٤٦ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٦ ، الفصل ج ٥ ص ١٨٥ .

(٧٩) هذا هو تعريف بعض المعتزلة . المواظف ص ١٠ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٧ — ٢١ ، ص ٥٢٥ — ٥٣١ ، شرح المقاصد ص ١٩ ، اشرف المقاصد ص ٢٨ — ٣٢ ، التحقيق التسام ص ٥ ، شرح التفتازانى ص ١٥ — ١٩ ، الانصاف ص ١٣ ، التمهيد ص ١٣ ، التمهيد ص ٢٤ ، الارشاد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ١٥ ، ص ٢٣ — ٤٠ ، تحفة المريد ص ١٦ — ١٧ ، ص ٢١ ، شرح العقيدة وحاشيتها ص ١٦ .

الحالة ليس هو العلم « الالهى » أو « اللوح المحفوظ » بل الواقع العريض ،
 التجربة الانسانية من الحياة ومن التاريخ . العلم « الالهى » هو الوحي
 الذى تكيف طبقا للواقع كما هو الحال فى « الناسخ والمنسوخ » والذى
 هو نداء للواقع كما هو الحال فى « اسباب النزول » (٨٠) . قد يكون اللوح
 المحفوظ هو قوانين التاريخ وقد تحققت من قبل أى صدقت فى الواقع .
 العلم البسيط هو المطابقة للواقع ، والعلم المركب هو العلم بهذه المطابقة
 أى العلم بالعلم . ويكون الجهل البسيط هو عدم المطابقة والجهل المركب
 هو الجهل بهذه المطابقة . لا يتعلق العلم بالمستحيل ، فالمستحيل ليس
 شيئا أى غير ثابت فى نفسه والعلم علم بالأشياء ، ومن ثم لا يتعلق العلم
 إلا بالأشياء الممكنة . والممكن هو الشيء الذى يمكن التحقق من صدقه
 فإذا كانت معرفة الله مستحيلة فإنها تكون خارج موضوع العلم . وإذا
 كان العلم هو « معرفة المعلوم على ما هو به » يخرج « علم الله » لأنه
 ليس معرفة ، ولا يمكن معرفته « على ما هو عليه » ، ولا يمكن ذلك
 إلا عن طريق التقريب والتشبيه أو طبقا لقياس الغائب على الشاهد أو
 طبقا لتأويل النصوح وهى كلها لا تكون نظرية عقلية فى العلم . كما
 نؤمن هذا التعريف نفس الدور السابق وهو ان العلم معرفة ، والمعرفة
 علم . وهذا يدل على مسعوية تعريف العلم النظرى . أما الرؤية المباشرة
 للواقع ، وحدس الماهيات . وإدراك البدهيات ، وهو طريق المطابقة ،
 فإنه يحدد منهج العلم وأبسط نظرية العلم مما يدل على ان منهج العلم
 هو الذى يحدد نظرية العلم كما حدد منهج علم الكلام تعريف علم الكلام .
 ولا يخلف فى ذلك الأشاعرة عن المعتزلة إلا فى اتهام المطابقة عند المعتزلة
 بأنها تجعل العلم شاعلا المنقلد . لذلك انصاف المعتزلة « المطابقة عن
 ضرورة أو نظر » مع استبعاد العلم بالمستحيلات أو بوجود الله . وهو
 اعتراس لا يقوم على أساس لان العلم لا يكون إلا علما بالممكن وليس
 بالمستحيل ولأن « وجود الله » ليس موضوعا للعلم بشخصه بل بعلمه

(٨٠) انظر مقالنا « ماذا تعنى أسباب النزول ؟ » ، « ماذا يعنى
 الناسخ والمنسوخ ؟ » ، فى الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

وهو الوحي ، والوحي علم وموضوع للعلم (٨١) .

وكما يركز العلم بالمطابقة على أساس نظري في العقل فإنه يقوم أيضا على أساس شعوري في النفس ، وبالتالي تظهر الصفات أو المعاني العقلية في النفس حتى تميز وتنضج . وفي هذه الحالة يكون العلم « صفة توجب لحظها التمييز بين المعاني لا يحتمل النقيض » (٨٢) . العلم موضوع أي صفة ومعنى متميز عن غيره . العلم هو المعنى القائم بالنفس والقادر على التمييز بين المعاني المتناقضة . العلم علم للمعاني ومنهجيه الإيضاح ، وكل نقيض له هو نقص في التمييز (٨٣) . ترتبط الصفة بالنفس ، وبصبح العلم هو ما يحدث في النفس من الواقع من خلال التجربة . ومن ثم لا يمكن اخراج الحواس من المعاني فالحواس طريق الحصول على المعاني ، والتجارب موطن لها . العقل هو الرصيد النهائي للمعاني ولكن المعاني تنشأ من التجارب الحية في العالم . لا تتحقق المعاني الكلية إلا في تجارب جزئية ، التقابل بين الكل والجزء تقابل في المنطق الصوري لا وجود له في تحليل التجارب الحية لأدراك معانيها المستقلة . لا يظهر المعنى إلا في موقف ، والموقف لا يمكن إلا أن يكون موقفا إنسانيا خاصا قد يتكرر بعد ذلك في الزمان والمكان . وعلى هذا النحو يكون العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما (٨٤) . فرغا من قيام هذا التعريف على الدور ، تعريف العلم بالعالم الآن يظهر الموضوع من خلال الذات

(٨١) عند الجبائي العلم « اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة » . انظر أيضا الارشاد ص ١٣ ، شرح الاصول ص ٤٦ — ٤٨ ، الشامل ص ٤٣٠ .

(٨٢) هذا هو تعريف الأيجي ، المواقف ص ١١ ، انظر أيضا المعنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٩ ، ص ١٣ ، ص ٢٦ — ٣١ الشامل ص ١٠٩ ، التحقيق التام ص ٤ .

(٨٣) انظر رسالتنا الجزء الخامس عن منهج الإيضاح
L'Exégèse de la Phénoménologie.

(٨٤) هذا هو تعريف الأشعري ، بناء على حديث « ان الله لا ينتزع العلم انزاعا ولكنه ينتزع العلم بانتزاع العلماء » المواقف ص ١٠ ، مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٤٥ — ١٤٦ .

نظرا لأنه لا وجود لعلم بلا عالم . فإذا غاب العالم غاب العلم . مما يشير الى أهمية العلم في الصدور وأهمية موقف العالم . صحيح ان العلم بناء نظري ، لكنه موجود في شعور العالم ، ويتحدد ببنائه ، ويتحقق ببواعثه . فالتبناء النظري للعلم لا ينفصل عن تحققه العملي . اذلك ارتباط العلم بالعلماء . اذا حضر العلماء حضر العلم ، واذا غاب العلماء غاب العلم . اذا فسد العلماء انهار العلم ، واذا صلح العلماء قام العلم . ترتبط اذن الصفة او الحال بالانسان هل هما نفسه ام غيره ام لا هما نفسه ولا غير بصرف النظر عن ارتباطهما بالصفات والاحوال « الالهية » فانها تدبر عن البناء الانساني والاجتماعي لنظرية العلم . دور العلماء في تأسيس العلم (٨٥) .

وبالاضافة الى وجود العلم كحالة للشعور كما يركز المعزلة الا انه ايضا صفة ومعنى كما يركز الاشاعرة (٨٦) . والحقيقة ان كون العلم حالا لا يقضى على موضوعية العلم . فالعلم علم بالدليل . وبالتالي لا خوف من الوقوع في الذاتية النسبية . يظل النظر الصحيح حالا مغلما من النظر الفاسد ولا سبيل الى التماثل بين الحالين . النظر حال للنظرين . وهناك فرق بين تصور العلم وحصوله . فقد يتصور المؤمن الابهان دون ان يكون مؤمنا . التصور عقلي وحصوله نفسي . وبديل الدليل بصيغته النفسية ويمحو كل شبهة . الدليل ايضا دليل وجداني . فاذا كان الدليل هو ما يتوصل اليه بصحيح النظر فان السبيل المفضى الى العلم بوجود النظر

(٨٥) وهو التعريف الذي بقى في الحركات الإصلاحية الحديثة . اذ يضيف محمد بن عبد الوهاب الى الحديث السابق « سبب فقد العلم موت العلماء » كتاب التوحيد ص ٤٦ ويذكر أيضا « البشارة بان الحق لا يزول بالكلية كما زال فيما مضى بل لا نزاع عليه . طائفة الآية العظمى انهم مع قلتهم لا يضرهم من خالفهم . حصر الخوف على امته من الانبياء المضلين » كتاب التوحيد ص ٤٦ .

(٨٦) يعرف ابو هاشم العمل بأنه « اعتقاد الشيء على ما هو به مع يسكون النفس اليه » ويقول القاسمي عبد الجبار « لان كثيرا من الأمور لا يمكن بيانه الا بالرد الى النفس » المغنى ج ٦ التعديل والتجوير ص ٢٢٦ .

، اختلاج الخواطر في النفس القار من الجائزات في الحدس » ، النظر علم شعورى . لذلك كان العلم صفة للحي أى حالة له وصفة للعالم . تعريف العلم اذن « اعتقاد الشيء على ما هو به مع سلوك النفس اليه » . فاذا كانت الصفة للكائن الحي فالحياة شرط العلم اذ لا علم للأمم وللجادات : والصفة هى التى يمكن ادخالها بعد ذلك في منطق اليقين تصورا وتصديقا . فسواء كانت نقطة البداية الحالة أو الصفة فكلتاها تنتهى الى تحليل العقل . ويبدو ان اثبات العلم كصفة وثبتت المعتزلة الصفات في « الالهيات » حين أثبت الأشاعرة الصفات وثبتت المعتزلة الاحوال . كما ان المسألة انعكاس للطبيعيات فاثبات الصفة موجه ضد نقاة الأعراض والذين يعتبرون الصفات أجساما .

وقد ارتبطت نظرية العلم أيضا بالعمل والممارسة . فاذا كان العلم حالة شعور فالارادة أيضا حالة شعور ومن ثم يكون الشعور مصدر العلم والارادة معا ومنبع النظر والعمل سواء . وقد يرمز لهذا التوحيد أيضا في الذات المشخصة في الالهيات عندما يوحد فيها بين العلم والارادة . يشمل العلم القدرة . فعل النظر وفعل الاتقان كلاهما مكونان للعلم . لذلك فضل البعض جعل العلم « ما يضح مهن قام به اتقان الفعل » وبالتالي تدخل القدرة على تحقيق العلم . ولا يمكن الاحتجاج على هذا التعريف بعلم الانسان بنفسه وبالله فذاك أيضا ممكن التحقيق ، اذ يحقق الانسان ذاته بتحقيقه رسالته وغايته في الحياة ، ومشروع عمره . كما يحقق الانسان علمه بالله عن طريق تحقيق مقاصد الوحي في العالم ، وتحويل الوحي الى نظام مثالى للعالم ، وتحويل العقيدة الى شريعة ، والتصور الى نظام . فالتوحيد ليس نظرا فقط بل عمل أيضا ، ادراك وسلوك ، فكرة وفعل (٨٧) .

أما تعريف العلم بأنه « اعتقاد جازم مطابق لموجب » (٨٨) فانه يخرج

(٨٧) هذا هو تعريف ابن فورث ، المواقف ص ١٠ ، انظر الاصول ص ٦ .

(٨٨) هذا هو تعريف الرازى ، المواقف ص ١٠ ، التحقيق ص ٥ ،

النسور من تعريف العلم لأن التسديق هو الذى يتطابق أو لا يتطابق . منها أن الجزم في الاعتقاد قد يحيله الى تعصب وهو ورفس للحوار . واذعان للمعارض . والتوقف عن التغير والاتساع طبقا للقرائن الجديدة . العلم ليس اعتقادا جازما بل معرفة نظرية مفتوحة . اذلك عرف المتكلم العلم بأنه « حصول الشيء في العقل » أو « مهل المدرك في نفس المدرك » (٨٩) . وهو تعريف مسوري خالص يقوم على اثبات الوجود الذهني لاشياء وتحولها الى صور ومعقولات . وينكر دور الحس والمشاهدة والتجربة بل وينكر وجود الاشياء المادية ذاتها والذاتية عليها وتحويلها وتغييرها والعيش معها . ورؤيتها رؤية مباشرة . وهو تعريف يظهرى خالص يقوم على عالم المعقولات شديدا عن الايمان . كما انه لا يبين مستوى اليقين في هذا الادراك . هل هو الشك أم الظن أم الوهم أو الجبل أو النقليد . فقد تحصل النسور في النفس باحدى هذه المراتب في اليقين . وقد يكون علما وقد لا تكون علما . قد تكون صورة ذهنية وقد يكون تخيلا . وبالرغم من ان تعريف العلم بالتطابق يشير الى الذهن فان المتطابق يكون مع وجود الاشياء في الذهن . أي تطابق العقل مع نفسه . العلم هذا بناء الذهن أو صورة الشيء في العقل وبالتالي لا يخلف العلم عن باقي مكونات الحياة العقلية من تخيل وتذكر . ونظرا لهذه المسورة في تحديد العلم فقد معنى العلم أيضا عدم النقيض طالما ان التقابل المسوري يقوم على الاتساق . والنقيض يحدث في العلوم الجزئية ولكن مطلق العلم لا نقض فيه . وإذا كان هذا التحديد العقلي للعلم يتجاوز الانفعال الحسي والسكون النفسي فإنه يصل الى تحليل المعاني الكلية الخالصة . والحقيقة انه لا يحدد

المعنى ج ١٢ . النظر والمعارف ص ٢ — ١٩ . ص ٢٢ . الارشاد ص ٢ — ١٣ . الاسول ص ٥ — ٦ . شرح المقاصد ص ٥٥ — ٥٧ . المقاصد ص ٥٤ — ٥٦ . الشامل ص ١٢٢ — ١٢٣ . طسوالع الانوار ص ٣١ .

(٨٩) هذا هو تعريف المتكلم . المواقف ص ١٠ — ١١ . المقاصد ص ٢٨ — ٣١ . المعنى ج ١٢ . النظر والمعارف ص ٢١ . التحقيق التام ص ٤ — ٥ .

العلم بهذا المستوى الصوري الخالص الا بعد نشأة العلم في الشعور ثم تحويل مناطق الشعور الى « انطولوجيا » خالصة . حينئذ يمكن الاستغناء عن العالم الحسى والتجربة الحية وافعال الشعور . ولا تجعل المطابقة مع الذهن العلم مجرد صورة بل هو معنى او صفة او موضوع . وهو ما سيصبح في علم أصول الدين المتأخر نظرية في المنطق ، تصورا ونصديقا ، فاذ ما أحدث العلم انكشافا في الشعور فانه يتحول بعد ذلك الى قضايا عقلية .

تتجه التعريفات السابقة كلها نحو المطابقة . وتظهر المطابقة في العقل وبالشعور ومع الواقع . لذلك تفاوتت حدود العلم في ثلاث : المطابقة مع الواقع ، والمطابقة في العقل ، والمطابقة في النفس . المطابقة مع الواقع تمنع ان يكون العلم وهما او خيالا . والمطابقة في العقل تجعل العلم متسقا مع نفسه قائما على البرهان ، والمطابقة في النفس تجعل العلم تمثلا واعتقادا ويقينا . العلم اذن مطابقة الشعور مع نفسه او هو سكون النفس وتوطئتها واطمئنانها وذلك لان العقل والواقع مجالان للشعور وقطبان له . العلم في الشعور ، والشعور مركز اللقاء بين العقل والواقع . لم تجد التعريفات السابقة للعلم بالمطابقة في العقل ومع الواقع مناحيا من التعرض لأفعال الشعور في صورة انماط للاعتقاد وعمليات التوضيح والبيان . فأصبح العلم هو الاعتقاد الجازم أو التبيين والاستبصار أو الفهم والفقه والفطنة والاحاطة والادراك حتى يصل في النهاية الى سكون النفس والاطمئنان اليه . فالعلم اوسع نطاقا واشمل من المطابقة مع الواقع فحسب . اذا وقس العلم بعد الشك كان التبين والتحقق والاستبصار . واذا كان عملا للعقل سمي فهما وفقها وفطنة . قد يكون العلم هو العقل او الاحاطة او الوجود طبقا للحظة العلم وبنائه في الشعور . ولا يدخل هنا موضوع العلم ، القديم او المستحيلات ، بل افعال الشعور المؤدية الى العلم . ولا يعنى وجود العلم في الشعور اتجاها سلبيا امام الاشياء ، مجرد الحصول على انطباعات حسية منها وأن الشعور لا يكون الا محصلا مكتسبا مستقبلا بل هو اتجاه ايجابى نحوها لانارتها وادراك دلالتها وتعقيها وتنظيرها وفهمها . يشمل العلم سكون النفس بالنسبة لشيء ما مع ادراك دلالة ، الشعور موطن

المسكون ، والواقع به الأشياء . والدلالة يحللها العقل . وعلى هذا النحو يحصى العلم نفسه أولا من الوقوع في السوربة والتجريد لارتباطه اينسا بالشعور الحى وبالواقع الملموس . كما يحصى نفسه ثانيا من التجريبية الفجة لارتباطه ايضا بالشعور الحى وبالعقل . كما يحصى نفسه ثالثا من الوجدانية الانفعالية الخالصة لارتباطه بالواقع الحسى وبالعقل النظري . للعلم اذن كيانه الذاتى والمونوسوى . السورى والمادى بنفسه للشعورى .

ثالثا : اقسام العلم :

١ - العلم الانسانى : كما ان تعريف العلم لا يكون الا للعلم الانسانى فالعلم الالهى ليس صفة مشخصة للذات بل هو الودى المنزل الذى اسبح علما انسانيا بمجرد كتابته وقراءته وفهمه وفهمه . فذلك اقسام العلم لا تكون الا للعلم الانسانى الى ضرورى ومشعب او الى تصور وتصديق او الى بديوى واستدلالى . يقسم العلم اذن الى الهى وانسانى . قديم وحادث . علم خالق وعلم مخلوق . فهذه قسمة دينية تقوم على التشخيص بالنسبة الى العلم الالهى وعلى احتقار الذات بالنسبة الى العلم الانسانى . كما انها قد تقوم على التعلق والمادة والنساق فنجعل العلم الانسانى محدودا والعلم الالهى غير محدود ويكون فاسدة الانسان التقرب الى الله وسؤاله العطاء المسرفى اولا ثم الشئى ثانيا . الاول ينقسم الى ضرورى واستدلالى فى حين ان الثانى لا ضروره غيبه ولا استدلال لانه يتعالى على ذلك ويجاوز هذه القسمة . ويصل حد احتقار الذات الى وضع العلم الانسانى مع علم الحيوان كما يصل حد التعلق الى وضع العلم الالهى مع علم الملائكة والجن .

والحقيقة اننا لا نعلم الا علما واحدا هو العلم الانسانى . ولا ندرى عن علم الحيوان الا ما يعلمه الانسان من الحيوان . ولا ندرى عن علم الملائكة او علم الجن الا ما يعلمه الانسان عن هذه العلوم بمد اثبات وجود مثل هذه المصادر للعلم . ولا نعلم عن " علم الله " الا ما هو موجود فى كتاب مدون بلغة معروفة وبمثل يفهم ويعقل ويتمثل ويحقق وهو الانسان المكلف . لا يوجد اذن فى هذه العلوم الثلاثة ، لو وجدت ،

الا العلم الانسانى كطريق لها . نحن لا نعلم عن هذه العلوم الشسلاذ . شينا الا من خلال العلم الانسانى . وقد تكون ادخل فى مصادات السلم فى الشك أو الظن أو الوهم أو الجهل أو التقليد منها الى السلم . شهى اعتقاد جازم غير مطابق أو هى اعتقاد جازم مطابق من غير سبب . لا يمكن الحديث عن علم الملائكة أو علم الجن لأنه ليس لدينا تجارب عن هذه العلوم . وعلم الحيوان أقرب الى لغة التخاطب منه الى علم يقبوم على التصورات والتصديقات ، ويعتمد على النظر والاستدلال . ولا يقال ان هذه العلوم الثلاثة مذكورة فى القرآن (٩٠) وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علما انسانيا ، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه الى علوم انسانية مثل علوم القرآن وعلوم التفسير وعلم القراءات وعلوم اخرى جزئية متضمنة فى علوم القرآن مثل علم أسباب النزول ، وعلم النسخ والمفروح . وعلم المكى والمدنى ، وعلم المحكم والمتشابه . . . الخ . وذلك من حيث التدوين أو التفسير . أو يتحول الى علوم عقلية شرعية مثل علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم الحكمة ، وعلوم التصوف . أو يتحول الى علوم عقلية خالصة مثل العلوم الرياضية والطبيعية أو الى علوم انسانية خالصة مثل علوم الجغرافيا والتاريخ واللغة والادب (٩١) . العلم اذن ليس قديما أو حادثا بل هو العلم الانسانى الذى ينشأ فى الشعور ، يحلله العقل ، ويصدقه الواقع . هو حادث بحوث الشعور وقديم بقديم الشعور اذا كان مخزنا فيه واستدعته الذكريات أو اذا كان مسلمات فى العقل لم ينشأ من التجربة فى مقابل العلم الحادث الذى ينشأ من التجربة أو اذا كان « انطولوجيا » خالصة تكشف عن مناطق مثالية للشعور أو اساطير نموذجية فيه . العلم القديم هو الذى يعتمد على التاريخ وعلمى المعلومات المتراكمة وعلى خبرات الماضى ، أما العلم الحادث فبنشأ فى العصر ويحدث فى الجيل . ان افتراض ان علومنا محصورة فى مقابل علوم

(٩٠) وهى القصة المذكورة فى القرآن عن منطلق الطير الذى علمه سليمان وكذلك اشارات عديدة الى أن الجن يعلم ويريد ويستمع الى القرآن .

(٩١) أنظر « التراث والتجديد » . الخطة العامة لمشروع التراث والتجديد ص ٢٠٣ - ٢٠٩ .

« الهية » لا يمحوها حصر مزايدة دينية وقول مجانى لا يهدف الا الى الاعلان عن الذات ولا يعبر الا عن ايمان طفولى ، ولا يهدف الا الى السيطرة على العامة وفرض الوصاية عليها وذلك لانه فوق كل ذى علم عليهم ! والعلم الانسانى فى حقيقة الامر ليس محصورا ولا محاصرا فالحقل قادر على ايجاد انسانى شاملة يخضع فيها موضوعاته كما ان الشعور قادر على رؤية المعانى والدلالات كماهيات مستقلة . والواقع نفسه عريض ومتسع وشامل ، يعطى وقائع لا حصر لها كحوامل للمعانى . وان فكرة وجود علم غير محدود فكرة انسانية خالصة لها وظيفة معرفية فى الاستمرار فى البحث ، والاستكشاف ، المستمر لقوانين الطبيعة ، ورفض الجهود المذهبية والقول النهائى فى العلم (٩٢) .

٢ — العلم بديهي ضرورى او استدلالى نظرى ؟ : لما كان العلم

« القديم » افتراضا محضا خارجا عن نظرية العلم (٩٣) ، وهو احد صفات الله التى لم تدخل بعد كموضوع للعلم ، فالعلم لم يتأسس بعد ، لم يبق الا قسمة العلم الانسانى الى علم ضرورى بديهي نظرى ، وعلم استدلالى نظرى مكتسب . الاول علم اضطرارى يجده الانسان بنفسه ، ويشعر به دون ادنى شك ودون ان يستلج له دفعا . يأتى الانسان متأجبا له ولا يمكن الشك فيه . اما الثانى فانه يحتاج الى روية وتدبر ، ويقوم على فكر ودراسة للنظر ، ويعتمد على الحجة والرهان . يمكن الشك فيه ثم الانتقال فيه من الشك الى اليقين . لا يقع العلم الضرورى بفعل قدرة خارجية بل يحدث من طبيعة النفس وبقدراتها الخاصة . ولا يحدث العلم الاستدلالى بقدرة خارجية كذلك بل هو كسب للانسان باعمال الجهد والنظر . واذا كان الانسان لا يحتاج فى العلم الضرورى الى جهد واعمال

(٩٢) الانصاف ص ١٤ ، التمهيد ص ٣٥ ، الاصول ص ٨ ، ص ٣٠ — ٣١ ، الارشاد ص ١٣ ، التحقيق ص ٧ ، الفصل ج ٥ : ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٩٣) ولهذا أخرج صاحب المواقف قسمة العلم الى قديم وحادث من نظرية العلم وقسمته ، شرح الاصول ص ٥٠ — ٥١ .

نظر فانه يحتاج في الاستدلال الى الجهد والنظر (٩٤) . وقد يسمى العلم
الضرورى العلم البديهي ويعنى ما لا يقترب بنفع او ضرر اى المعرفة
الخالصة في حين ان المعرفة الضرورية قد تقترب بنفع او ضرر لانها المعرفة
الحسية المباشرة ، والوجدانية التلقائية التى قد تؤدي الى اللذة والام
والتي قد ينتج عنها الفرح والحزن . وقد يكون البديهي اخص من الضرورى
اذ ان البديهي اقرب الى المعرفة العقلية الخالصة في حين ان الضرورى
يشمل الضرورى الحسى والعقلى معا ، المادى والصورى في آن واحد (٩٥) .
وكما يكون الضرورى بديهيًا يكون الاستدلالى مكتسبًا . العلم الضرورى
فطرى ، والعلم الاستدلالى كسبى . وقد اثر القدماء لفظ الضرورى على
لفظ الفطرى فليس المهم « نشأة » العلم بقدر وجوده .

ولكن الى اى حد تكون هذه القسمة فاصلة حادة بين العلمين ؟
الا يوجد علم ضرورى فطرى بديهي يكون في نفس الوقت ، على اقل في
نشأته ، مكتسبًا من التاريخ وتراكم المدركات الحسية ، ومحاولات الصواب
والخطا التى عبر بها الفرد وتناقلت على الجماعة والتى تحدد في النهاية
تصورات العالم وخصائص الشعوب ؟ « انا حر » تجربة ضرورية ولكن
اكتسبها كل يوم بالممارسة حتى تتحول عندي الى علم ضرورى (٩٦) .
والعلم الفطرى ليس فرديا فحسب بل هو علم جماعى وتاريخى يظهر
في الازمات العامة ، وحكمة الشعوب ، وهى فطرة الناس التى تتراكم ،
وتتوارثها الاجيال (٩٧) . واذا كان كل علم كسبى هو علم نظرى استدلالى
فالكسب لا يأتى الا بالنظر والاستدلال ، الا يمكن للكسب ايضا ان يأتى من

(٩٤) الانصاف ص ١٤ ، التمهيد ص ٣٥ ، المقاصد ص ٣٤ .

(٩٥) الارشاد ص ١٣ — ١٤ ، التحقيق ص ٦ — ٧ .

(٩٦) الاصول ص ٨ ، الارشاد ص ١٣ — ١٤ ، شرح التفتازانى

ص ٤٠ — ٤١ .

(٩٧) وهو ما يسميه القرآن فطرة او صبغة في عديد من الآيات

مثل « صبغة الله ومن احسن من الله صبغة » (٢ : ١٣٨) ، « فطرة الله
التي فطر الناس عليها لا تبدل لخلق الله » (٣٠ : ٣٠) .

احس والمشاهدة والتجربة والعادة؟ (٩٨) . وقد يهتد السؤال الى بناء العلم كله متوجها الى هذه القسمة الحادة الفاصلة فيكون : هل يمكن ان تتحول العلوم الضرورية الى استدلالية والعلوم الاستدلالية الى ضرورية ؟ ليس السؤال من الفاعل ، هل هو فاعل خارجي « الارادة الالهية » اذ انها لا تثبت الا بعد تأسيس نظرية العلم او بفعل داخلي في الشعور نتيجة النشأة والتكوين في نظرية العلم ، وهو امر ممكن اثباته مما لا شك فيه ان الحد الفاصل بين العلوم الضرورية والعلوم الاستدلالية صعب المنال اذ لا يمنع انعلم الضروري من نخلر اذ تختلف الضروريات في الوضوح والخفاء . لذلك يمكن تصور كل علم ضروري علما استداليا وكل علم استدالي علما ضروريا (٩٩) . ولما كان العلم الضروري هو الاساسي فيمكن للعلم الاستدالي ان ينقلب الى ضروري دون ان ينقلب العلم الضروري الى استدالي بالضرورة . الحقائق المطلقة ضرورية ، والحقائق الانسانية قد تكون ضرورية او استدالية . واذا كانت ضرورية تصبح حقائق مطلقة . ولكن لا يمكن ان تصبح الحقائق المطلقة استدالية والا كانت حقائق انسانية عرضة للخطأ والصواب (١٠٠) . وهناك شواهد عديدة تثبت وجود علم ضروري في امور يظن انها استدالية مثل وقوع الحوادث على وتيرة واحدة ووفقا لقانون او نظام لا يعنى . انه علم نظري بل قد يكون علما ضروريا مطردا في الطبيعة البشرية . او مثل حدوث المعرفة الضرورية طلبا لدواعي والمقاصد فهي ادعى الى ان تكون ضرورية منها الى نظرية . لا يوجد اذن حد لاصل بين المعرفة الضرورية والمعرفة الاستدلالية . فان ما يعرفه البعض ضرورة قد يعرفه الآخر استدالا ، وما يعرفه البعض استدالا قد يعرفه البعض الآخر ضرورة . هذا بالاضافة الى ان العلوم الضرورية هي المبادئ اليقينية التي يقوم عليها العلم الاستدالي . فهما لا يكونان نوعين من العلوم

(٩٨) التحقيق ص ٦ — ٧ ، المقاصد ص ٣٣ .

(٩٩) لذلك يضع البغدادي ضمن العلوم النظرية الاستدلالية العلوم بالتجارب والرياضيات كعلم الطب في الادوية والمعالجات وكذلك العلم بالحروف والصناعات . الشامل ص ١١١ .

(١٠٠) الاصول ص ١٤ — ١٦ .

بل هما درجتان للمعرفة وفعلان متمايزان للشعور (١٠١) .

وقد تحولت هذه القسمة للعلم الى ضرورى واستدلالى فى علم الكلام المتأخر الى قسمة منطقية نظرا لسيادة علوم الحكمة على علم أصول الدين ، ونظرا لأن المنطق فى علوم الحكمة آلة للعلوم وبالتالي فهو يعادل نظرية العلم فى علم أصول الدين . فالعلم اما تصور او تصديق . التصور هو العلم الضرورى البديهي ، والتصديق هو العلم الاستدلالى الكسبى (١٠٢) . التصور بديهي لأنه يستلزم تعريفا آخر يقوم على تصور . فلما ان نقع فى الدور او نسلم بوجود تصورات بديهية ليست فى حاجة الى تعريف . لا يطلب التصور اذن لأنه بديهي ، واذا طلب تصور للنفس أو للروح فانهما ذلك تفسير لفظ او طلب برهان وكلاهما تصديق . وعلى هذا النحو قد يصبح العلم الضرورى هو تعريف مطلق العلم (١٠٣) . ويظل السؤال الاول قائما : هل يوجد تصور كسبى استدلالى نظرى وهل يوجد تصديق ضرورى بديهي فطرى ؟ قد تحتاج بعض التصورات الى نظر مثل الجزء والكل ، والوجود والعدم كما تحتاج بعض التصديقات الى استدلال مثل وجود الله . وقد لا تحتاج بعض التصديقات الى استدلال اذا أمكن تصور المتقدمين معا والانتفاء الى النتيجة مباشرة . هناك اذن تصوران : تصور بسيط ساذج وتصور يتضمن تصنيفا . كما ان هناك تصديقين : تصديق بسيط ساذج ، وتصديق يقوم على احكام متتالية . هناك تصور بسيط وآخر مركب ، وتصديق بسيط وآخر مركب . والحقيقة أن التصورات والتصديقات ليست مقولات مستقلة للعلم بل أفعال للشعور تتفاوت بين البساطة

(١٠١) هذا هو رأى أبى القاسم البلخى ، فيما يعرف استدلالا لا يعرف الا استدلالا وما يعرف ضرورة لا يعرف الا ضرورة . شرح الاصول ص ٥٧ — ٦٠ .

(١٠٢) هذا هو موقف الرازى ، المواقف ص ١١ — ١٢ .

(١٠٣) المقاصد ص ٣٢ — ٣٣ ، ص ٣٥ — ٤٠ ، شرح المقاصد ص ٣٣ ، اشرف المقاصد ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٣٥ — ٤٠ ، المجمل ص ٣ — ٥ ، المعالم ص ٥ .

والتركيب . وقد تكون بعض التصورات السمعية كسبية مثل « الجن » و « الملائكة » . وفي هذه الحالة يجب أن تتفق مع شهادة الحس وبداهة العقل والوجدان ، وبالتالي ترجع الى الضرورية . أما التصديقات البديهية فهي ادراكات حسية يمكن الاستدلال عليها مثل قوانين الفكر الأولية (١.٤) . شمة العلم اذن الى تصور وتصديق قسمة منطقية أي صورة خالصة تجعل العلم مجرد تصورات واجكام مع ان التصورات نفسها تنشأ من طبيعة الذهن وهي البديهيات والأوليات ، والبعض الآخر ينشأ من الحس والمشاهدة . التصور أحد مراحل بناء العلم . أما الاحتكام فبعضها فطري ضروري وبعضها مكتسب نظري ، قد تصدر بالعقل وقد تصور بالوجدان وقد تكون نتيجة للعادات الاجتماعية . تنشأ التصورات في مواقف انسانية معينة وتتحكم في التصديقات البواعث والمصالح . لا يوجد اذن بناء منطقي ضروري خالص . وقد تبلغ قسمة المنطق الى تصور وتصديق من الأهمية بحيث تصبح هي ذاتها نظرية العلم . وتصبح نظرية المنطق الجامع بين علم أصول الدين وعلوم الحكمة ، ويكون التمييز بين لتصور والتصديق هو الحكم المنطقي اثباتا ونفيا . وهنا لا يكون المنطق بنطقا بل بحثا في المبادئ العامة في أوليات العلم (١.٥) ، والحقيقة ان شمة العلم الى ضروري واستدلالي انما ترجع في نهاية الأمر الى شهادة الحواس ومعطيات الوجدان أي الى الرؤية المباشرة للواقع وإدراكه ابتداء من مقاصد الوحي وقياس المسافة بين الواقع والمثال فالرؤية المباشرة للواقع والتفكير له هي أساس العلمين الضروري والاستدلالي .

٣ — اثبات العلم الضروري : العلم الضروري هو العلم الفطري البديهي الذي يعتمد على الحس والعقل والوجدان . بجده كل انسان في نفسه دون تعلم او تكسب مثل الحسيات والبديهيات والوجدانيات .

(١.٤) المعالم ص ٣ — ٤ ، شرح المقاصد ص ٣٥ ، التحقيق ص ٦ — ٧ .

(١.٥) هذا هو موقف الرازي ، المحصل ص ٢ — ٣ ، التلخيص ص ٣ ، المعالم ص ٣ .

هو موجود في استعدادات الفطرة. ولا يمكن القول في هذه المرحلة من تأسيس العلم انه من خلق « الله » لأن الله لم يثبت بعد ولم يظهر بعد كموضوع في بناء العلم . فما زال الحديث قائما عن امكانية قيام نظرية في العلم . لا يمكن اذن جعل العلم كله نظريا بدعوى خلو النفس من الأفكار الضرورية وحدوث العلوم كلها من خلال الكسب لأن نقصان الاستعداد لا يعنى غياب العلم الضروري (١٠٦) . ولا يزول العلم الضروري بالغفلة والنوم لأن الحياة واليقظة والوعى شروط للعلم . فان لم تحدث المعسرفة الضرورية عند شخص ما فان ذلك قد يعنى أن شعوره كان غافلا أو انه قد فقد التوازن بين مستوياته وفقد القدرة على البيان والايضاح . وان عدم وجوده عند البعض لا يعنى عدم وجوده مطلقا . ولا يعنى اختلاف العلماء فيما بينهم انتفاء العلم الضروري بل تعنى فقدان الشعور بشروطه كالحياة أو التجرد أو التوازن . فالعلم الضروري عام ومشترك بين العقلاء جميعا ، واختلافهم لا يدل على انتفائه بل قد يشير الى وجود بعض معارف موروثه تمنع من حدوث المعرفة الضرورية . كما لا تعنى ضرورة الشك وأوليته على المعارف الضرورية نفيها لأن وظيفة الشك في نقد الموروث وتأسيس اليقين واثبات المعارف الضرورية . فاذا ما توافرت الشروط العادية له وجد العلم . اذا وجد انسان يحيا له حس وعقل وقلب يكون له بالضرورة علما ضروريا ، شهادة الحس ، واولئك العقول ، وبداهات الوجدان .

فالعلم الضروري هو القائم على الحس والمباشرة وتعنى اصلا حاسة البصر ثم امتدت حتى شملت الحواس الخمس عند القدماء . فلا يمكن انكار ضرورة الحس دفاعا عن ضرورة العلم النظرى بحجة ان

(١٠٦) ترفض بعض الجهمية العلم الضروري وترى أن كله نظرى . فالنفس خالية من كل علم . ولا يوجد علم فطرى ثم يحصل العلم بالتدريج عن طريق الكسب . وهو أيضا رأى ابن حزم عندما يظن أن النفس عند الولادة لا تعرف شيئا ثم تنشأ المعارف من خلال الحواس . الفصل ج ١ ، ص ٥ — ٧ . انظر أيضا المواقف ص ١١ — ١٤ ، الفصل ج ه ، ص ١٨٤ — ١٨٩ ، شرح الاصول ص ٥١ — ٥٢ ، شرح التفتازانى ص ٤١ .

الحس لا يمكن أن يكون مصدرا للحكم على الكليات الا عن طريق الافتراض والاطراد والتعميم . كما أن الحس قد يقع في الخطأ في ادراك الجزئيات اذ نرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا ، ونشعر بالحر باردا وبالبارد حارا ، ونرى الثلج ابيض وهو ليس كذلك كما أن الحس لا يميز بين الأمثال (١٠٧) . وكذلك يرى الانسان صعوبة في التفرقة بين النوم واليقظة . والحقيقة أن الاطراد أساس القانون العلمى ، والتعميم يقين عقلى تندرج تحته كل الجزئيات . أما خطأ الحواس في ادراك الجزئيات فانه لا يحدث الا اذا تجاوز الحس امكانياته ، ولم تتحقق شروط الادراك مثل مسافة الرؤية ، واعتدال المزاج ، والشعور المحايد . واليقين الحسى لا يقل عن اليقين العقلى . ليست كل الرؤى عمى الوان ، وليس الادراك الحسى كله خداع . والحس قادر على التمييز بين الأمثال لأنه قادر على ادراك الجزئيات ، والعقل قادر على تصور أوجه الشبه بينها . كما أنه يمكن التفرقة بين اليقظة والنوم مهما كان الانسان مستغرقا في النوم ، تضغط عليه الأفكار والرؤى . فانه بمجرد ان يستيقظ يدرك الفرق بين اليقظة والنوم . ومهما استغرق الانسان في افكاره واحلامه وهو يقظ فانه يدرك بمجرد عودته الى الوعى بالواقع انه كان في لحظة استغراق . ان الحواس لا تخطيء اذا كانت بريئة من الآفات ، واذا كانت تعمل في مداها الطبيعى ، واذا كانت تؤدي وظائفها المحددة (١٠٨) . والعقل قادر ان يفرق بين الصواب والخطأ في المدركات الحسية ، كما أنه يمكن اللجوء الى مجرى العادات للتفرقة بين النوم واليقظة . ان الحس السليم لا يخطيء ، وخطأ الحواس راجع الى آفة فيها وليس الى طبيعتها . ولا يوجد برهان على شهادات الحس لأنها معارف ضرورية ، والمعارف الضرورية لا تحتاج الى برهان . كما يستحيل البرهان نفسه دون مقدمات ضرورية لا تحتاج الى برهان والا وقعنا في الدور او التسلسل الى

(١٠٧) هذا هو رأى اهل السنة في الالوان والنظام في الاجسام . انظر الفصل الرابع نظرية الوجود ، المواقف ص ١٤ — ١٦ ، المحصل ص ٦ — ١٣ ، المقاصد ص ٤٦ — ٥٢ ، التحقيق ص ١٠ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٤ ، ص ٦٣ .

(١٠٨) الفصل ج ١ ، ص ٨ ، شرح التفتازانى ص ٢١ — ٢٢ .

ما لا نهاية . هذا بالإضافة الى أن خطأ الحواس هو الفرع والبداهة الحسية هي الأصل ، خداع الحواس هو الاستثناء وسلامة الإدراك هي القاعدة . هناك حقائق حسية لا يمكن أن تكون خداعا أو وهما مثل أنى جالس الآن ، اكتب ، والقلم في يدي وأنى أتنفس وأحيا وأفكر أو أنك الآن تقرا وتفهم وتستوعب وتحيا وتتفكر وتفكر . أو أنى محتل ، مشهور ، مختلف ، وأن أمامى فخر وتغريب وفخور . هذه الحقائق الوجودية شهادات حسية لا يمكن انكارها (١٠٩) . قد تكون الاسباب في انكار العلوم الضرورية اجتماعية صرفة لا شأن لها بنظرية العلم مثل الغفلة والاعراض عن الحق ، والاشتغال بطلب المعاش أو بزيادة جاه أو مال أو سعي وراء منصب وهذا يمكن تجاوزه عن طريق التجرد ، واعتبار العلم غاية وليس مجرد وسيلة للمعرفة . وقد يكون تقليد العلماء طبقا لحسن الظن أو الاستحسان أو الهوى مع رفض البرهان وسماع هواجس النفس ، والتقليد ليس علما بل علم مضاد . وقد يكون الانكار باللسان لما يصدقه القلب طمعا في رئاسة أو منصب أو جاه أو خوفا من فقد ميزة . وهذا ناشئ عن موقف العالم وليس عن نظرية العلم وعن ارتباط العلم بموقف العالم واتجاهه ، وارتباط النظرية بالبواعث والدوافع والرغبات . كما يصعب انكار المعارف الضرورية من الحصوص لأنهم ينكرونها بمعارف ضرورية وليست معارف الانكار بأولى من معارف الإثبات . وإذا كانت هناك براهين يقينية على انكار المعارف الضرورية فاثبات العلم بها أولى . وهى نفس الحجة التى تقال أيضا ضد مواقف الشكك المنكرين للعلوم على الإطلاق . أن انكار المعارف الضرورية هو انكار لامكانية تأسيس العلم وهدم له مع أن الغاية من تأسيس نظرية العلم اقامة « نسق » للعقائد وبالتالي تستحيل

(١٠٩) يشير الايجى الى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس ولا يشير الى اتجاهات اسلامية داخل الحضارة مما يدل على انفتاح علم الكلام على الحضارات الأخرى فلا يهم الراى من أين أتى . بهم فقط انتشيره ومعرفته كأحد الآراء المستقلة عن التاريخ . وفى هذا السياق نشير أيضا الى أمثال هذا المذهب فى الحضارة الغربية التى بدأت تروج فى ثقافتنا المعاصرة (لوك ، وهوبز ، وهيوم) . ويدافع الطوسى عن الحكماء بأنهم لم يشككوا فى يقين المعرفة الحسية ويذكر قول أرسطو « من سجد حسا فقد فقد علما » التلخيص ص ٦ — ٧ .

اقامة العقائد . وفي هذه الحالة يكون « الكفر » ضروريا مادام ليس هناك علم ضرورى لاثبات « الايمان » (١١٠) .

والعلم الضرورى هو مطلق العلم بصرف النظر عن موضوع العلم مثل العلم « بالله » . ليس العلم هو العلم الخاص بل هو العلم العام من حيث هو معرفة دون تحديد موضوع معين مثل معرفة « الله » . مبع ذلك لا تمتنع مثل هذه الموضوعات أن تكون موضوعات معرفية مثل البحث عن الخالص أو الشامل أو المطلق أو الفكرة المحددة . ولكن يتم ذلك في نطاق التصورات وعمل الشعور وليس بطريقة التشخيص (١١١) . وهو العلم الضرورى الذى يقوم على شهادة الحس في هذا العالم وليس في عالم آخر بعد الموت أو قبل الميلاد ، مشاهدة في الحاضر وليس رؤية مستقبلية لما لم يقع بعد . يمكن معرفة الماضى بالعلوم التاريخية والمستقبل بالعلوم المستقبلية . وكلا العلمين يتمان في الحاضر طلبا لشهادة الحس والعقل والوجدان . يمكن معرفة الله ضرورة من حيث هو مبدا معرفى أو اخلاقى أو كمساواة انسانية وبناء اجتماعى فتلك بدايات وجدانية واجتماعية (١١٢) . ولا يمكن أن تكون معارف الوحى مثل « اثبات الصانع وصفاته والنبوات » نموذجا للمعارف الضرورية لأن الوحى يقوم على الاستدلال ، والجاهل بها مكلف بالنظر . وأن الغاية من العلم اثبات العقائد بالنظر . لا يوجد الا علم ضرورة بالمشاهدة بعد انقضاء زمن المعجزات . فقد ادت المعجزات دورها في التاريخ ، وهو تحرير الشعور من أسر

(١١٠) الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، ض ١٨٩ — ١٩٢ .

(١١١) لا يجوز أن يعرف الله تعالى بالمشاهدة ضرورة . « وعندنا أنه تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء دار التكليف لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله ضرورة » . ويحكى عن بعض المتأخرين ربهما هو المؤيد بالله أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف كالانبياء والاولياء والصالحين . شرح الاصول ص ٥١ — ٥٢ .

(١١٢) انظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » ، الدين والثورة في مصر (١) في الثقافة الوطنية .

الطبيعة ، وإبراز النوحيد — تعالى — في شعور الانسان . بعد ان تحقق ذلك ، واستقل الشعور والعقل والفعل أصبح العلم قائما على شهادة الحواس وبدايات العقول وليس فقط على اثارة المشاعر والهاب الخيال (١١٣) . وهناك فرق بين المعارف الضرورية والأفعال الاختيارية . الأولى ضرورية تتعلق بأفعال الشعور الداخلية ، والثانية تتعلق بإرادة الانسان وأفعالها الخارجية . الأولى لا يستطيع لها الانسان دفعها لأنها مرتبطة بحياة الانسان الشعورية والثانية أفعال ارادية خالصة يكون الانسان فيها مخيرا بين الفعل والترك (١١٤) .

ولا يمكن انكار البديهيات العقلية بحجة أنها أضعف من الحساب فهي فرع لها ولأن « من فقد حسا فقد فقد علما » أو بالاعتماد على عدة حجج كلها لا تثبت للنقد ، وقابلة للتفنيد (١١٥) . فان قيل : ان أعلى البديهيات مثل ان الشيء اما ان يكون او لا يكون غير يقيني ، فبين الوجود والعدم هناك الحال وهو التوسط بينهما كما ان هناك أشياء لا هى وجود ولا عدم . ومثل ما يقال في البديهيات المشهورة ، الكل اعظم من الجزء

(١١٣) أنظر : اسبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة ، المقدمة عن المعجزة ص ٦٥ — ٦٩ ، وأيضا لسنج : تربية الجنس البشرى ، المقدمة عن تطور الوحي وفلسفة التاريخ . أنظر أيضا الفصل التاسع عن النبوة وأيضا التمهيد ص ٤٤ — ٤٦ .

(١١٤) الفصل ج ٥ ص ١٩٣ .

(١١٥) المواقف، ص ١٦ — ٢٠ ، المحصل ص ١٣ — ٢٢ ، التحقيق التام ص ١٠ — ١٢ . لما كانت الحواس خادعة استحال الوصول الى معرفة يقينية حسية أو عقلية لأن المعرفة الحسية قد تكون خاطئة ، والمعرفة العقلية تقوم على المعرفة الحسية . فالذى يخطئ أولا يخطئ ثانيا . واذا كانت هناك معرفة عقلية مستقلة عن الحس فما المانع من وجود ملكة أخرى لدى الانسان تثبت خداع العقل كما أثبت العقل خداع الحواس . وهى نفس الحجة التى يرددها الصوفية لاثبات النور الباطنى كوسيلة للمعرفة اللدنية أعلى من الحس والعقل . وبالتالي يلتقى الشكاك مع الصوفية على هدم المعرفة الانسانية مرة من أسفل باسم خداع الحواس ، ومرة من أعلى باسم النور الربانى . المحصل ص ٢٢ — ٢٣ .

فهناك جزء آخر معتبر وغير معتبر أو أن الأشياء المساوية لواحد متساوية ،
فهى واحدة وليست واحدة أو أن الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى
مكانين ، فالالم فى جسمين ، والجسم الآخر معتبر وغير معتبر . كما أنها
تتوقف على تصور المعدوم وتصور المعدوم يجعله ثابتا وهذا تناقض . كما
بتوقف على تميز المعدوم عن الوجود . وكذلك يستحيل ثبوت الشيء وعدمه
فى نفسه أو لغيره . والحقيقة أن ذلك نقل صورى للبداهة من مستوى
العقل النظري الى مستوى الميتافيزيقا الخالصة التى يكون فيها العقل
محلا للتجارب الانسانية وليس عقلا بديهيا صوريا خالصا . البديهيات أمور
بديهية ، والقدح فيها افتعال غير بدهى . والعلوم الرياضية كلها تقوم
على البديهيات ، والقدح فى البديهيات هدم لأسس العلوم الرياضية . وان
قيل : هناك صعوبة فى التمييز بين البديهيات العقلية وبديهيات العادات
لاستنادهما الى « القادر المختار » الذى أوجبهما عند المتكلمين أو للأوضاع
الفلكية عند الحكماء ، وهذا ايضا شك فى البديهيات ، فانه بالامكان التمييز
بين بديهيات العقل ومجرى العادات . وكلاهما فى نهاية الامر بدهى بصرف
النظر عن نشأتها . ولا يمكن ادخال احتمال تدخل « القادر المختار » فى
هذه اللحظة من تأسيس العلم لأنها لم تكتمل بعد . ومازال موضوع « ذات
الله وصفاته وأفعاله » مطلوبا اثباته بعد تأسيس نظرية العلم اجابة على
سؤال كيف اعلم ؟ وتأسيس نظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا
اعلم ؟ (١١٦) . وحتى على فرض الانتهاء من هذا الاثبات فان « الله » لا يكون
مخادعا ، وليس من صفاته ولا أفعاله التمويه والايهام والابقاع فى الخلط
بين بديهيات العقل وبديهيات العادات . كما أن افتراض الأوضاع الفلكية
عند الحكماء لم يثبت بعد فى نظرية العلم تحت التأسيس . وهو اقرب الى
أن يكون افتراضا اسطوريا خالصا لا يتحول الى فرض علمى الا فى علوم
الفلك والارصاد الجوية . وان قيل : ان للامزجة والعادات تأثيرا فى
الاعتقادات مما يمنع وجود بديهيات مستقلة ، فمع ذلك ، العقل البشرى
قادر على تجريد البديهيات وعلى الادراك المباشر وحدهس الماهيات ، والا

(١١٦) انظر الفصل الخامس « الوعى الخالص » او الذات ، والفصل
السادس « الوعى المتعين » او الصفات .

لكان الفكر البشرى كله نتاج الامزجة والعادات . ولما امكن التخاطب بين البشر والاتصال بين المجتمعات والتفاهم بين الأجيال على مختلف العصور ، ولما كانت هناك حكمة واحدة للشعوب وخبرة مشتركة للجنس البشرى . وان قيل : كثيرا ما تتعارض البديهيات فيما بينها فايهما نصدق ؟ يقال انسه يستحيل أن يتعارض القطعيان . وان تعارضا فلربما لخطا في المقدمات أو في تصور البديهيات أو لكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا . لا تعارض اذن بين البديهيات العقلية كما أنه لا تعارض بين المتواترات . وقد نشأ علم بأكمله « علم التعارض والتراجيح » لحل التعارض بين القطعيات المتواترة . ولا تختلف البديهيات حسب الزمان والعصر والتطور واختلاف المصالح والأهواء لأنها توجد على مستوى العقل الخالص . ربما يحدث تدخل للزمان والتطور في التعبير عنها وتأويلها وتحقيقها ولكنها تبقى دون تغير بالرغم من تغير الظروف والأحوال . كما تتجاوز البديهيات حدود المذاهب والعقائد والملل والنحل . فالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول حسن انصدق وقبح الكذب ، بالعقل أم بالشرع خلاف مذهبي ولا يرجع الى البديهيات بقدر ما يرجع الى المواقف المذهبية . وكذلك الخلاف حول خلق الأعمال والرؤية وبقاء الاعراض والوجود والعدم بين الحكماء والأشاعرة أو بين أنصار التنزيه حول الوجود اما مقارن للعالم أو مباين له ، وبين الحكماء والمتكلمين حول نهاية الأجسام الى ملاء أو خلاء أو بين انصار الحدوث وأنصار القدم حول قدم الزمان أو بين الحكماء والمتكلمين حول الخلق من عدم أو حول الترجيح بمرجح أو حول محل الألم الانسان أم الجسم كل ذلك خلافات مذهبية وليست بديهيات عقلية ، تكشف عن المذهب وليس عن ضرورة العقل . والمذهب بناء عقلى يعبر عن انتهاء فلسفى ، وموقف اجتماعى وسياسى . ان العقل البديهي قادر على ادراك أوائل العقول . وهو مرتبط بصفاء النفس وتجرد الشعور وحياده منعا للهوى . العقل ليس وسيلة مستقلة للعلم بل أحد وظائف الشعور العاقل (١١٧) .

(١١٧) لا يمكن انكار الحقائق العقلية بدليل الحقائق الرياضية البسيطة وأن $1 + 1 = 2$ وما سماه الفلاسفة الإنكار الفطرية أو مسلمات العقل وأوليائه . المحصل ص ٢٢ — ٢٣ ، شرح التفتازانى ص ٢١ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٤٢ ، الفصل ج ٥ ص ١٩٢ .

انكار البديهيات اذن هدم للعلم ، وقضاء على العقل ، ووقوع في الشك المطلق . بديهيات الحس ، وأوائل العقول ، وشهادات الوجدان ، وتواتر الاخبار ، ومجرى العادات كلها بديهيات ، وهى المبادئ التى يتصورها العقل بلا واسطة ، معرفة واحدة لا تختلف من فرد الى فرد او من مجتمع الى آخر او حتى من زمان الى آخر . يدركها كل ذى عقل . وان شك فيها أحد أو استعصى عليه ادراكها فالعيب به لا بها ، ويكون ذا آفة (١١٨) . هى مقدمات مفروضة في النفس فطرية فيها . واذا نشأ الخلاف عليها فبسبب القرب أو البعد عنها . البديهيات واحدة ، من طبيعة العقل الخالص ، وكل المعارف اليقينية واحدة تستلزم وجود انسان حى ذى حس وتجربة وحدس وعقل وتواتر ووجدان . فالعقل ليس هو العقل انصوري بل هو الجامع للحس والوجدان والفكر والعادة . هو أحد قوى النفس مثل الحس والادراك والخيال . بل ان كثيرا من المباحث مثل (الوحدة والكثرة) في نظرية الوجود من عمل العقل والخيال معا ، العقل لادراك الوحدة والخيال لادراك الكثرة . العقل هنا شامل لكل شئ ، شامل لقوانين الطبيعة وقوانين العقل ذاته وهى قوانين النطق . ومعرفة اوائل العقول في حد ذاتها نظرية في العلم (١١٩) .

ولا يمكن استبعاد الوجدانيات من العلم . فضرورة الوجدانيات مثل ضرورة الحس والعقل . وهى ليست « قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير » لانها أساس العلوم ومشاركة بين العلماء والأساس الذى تقوم عليه وحدة العلم . فالعلم مشروط بحياة الوعى ، والوجدان أحد مظاهره . العلم ليس صفة لموضوع بل حالة للذات وبناء للشعور (١٢٠) . لم يفصل القدماء كثيرا هذا النوع من البديهيات نظرا

(١١٨) الفصل ج ١ ، ص ٦ — ٧ ، شرح التفتازانى ص ٢٨ .

(١١٩) الانصاف ص ١٤ — ١٥ ، التمهيد ص ٣٧ ، الارشاد ص ١٥ — ٢٦ ، الاقتصاد ص ١٤ النسفى ص ٣٦ — ٤٠ ، شرح التفتازانى ص ٣٦ — ٣٧ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٦٦ المقاصد ص ٢٨٤ .

(١٢٠) عند ابن حزم « المعلومات قسم واحد وهو ما اعتقد عليه المرء وتيقننه » الفصل ج ٥ ، ص ١٨٤ — ١٨٩ .

لوجودهم في بيئة ثقافية كان العقل فيها يمثل أحد مظاهر التحدى الحسارى كما يمثل الوجدان بالنسبة لنا في الدورة الثانية للحضارة تحديا بالنسبة للحضارات المجاورة . وليست الوجدانيات مجرد عواطف وانفعالات ذاتية فردية نسبية بل هي تجارب حية تظهر فيها الماهيات التى يمكن ادراكها بالعقل . وفي نفس الوقت ينكشف فيها الواقع العريض . تشمل الوجدانيات الاجتماعيات والسياسيات والاقتصاديات وكل الانسانيات لما كان الوجدان اساسا تعبيرا عن وجود الانسان في العالم .

٤ - اثبات العلم النظرى : وكما انه لا يمكن انكار العلم الفطرى البديهي فانه ايضا لا يمكن جعل العلم كله ضروريا فطريا بديهيا وانكار العلم النظرى الاستدلالي الاكتسابى كما هو الحال عند اصحاب المعارف القائلين بالعلوم الضرورية أو اصحاب الطبائع . فالضرورى اساس الاستدلالى ، والفطرى مقدمة للكسبى ، والبديهي شرط النظرى . لا يمكن ان نكون التصورات كلها ضرورية والا لاستحال البحث والنظر ، ولم يطلب احد شيئا من العلوم والمعارف . لا يمكن جعل التصورات الفطرية دون اكتساب فكثير من التصورات تنشأ من الأوضاع الاجتماعية والثقافات السائدة (١٢١) . واثبات العلم الضرورى كشرط للعلم كنقطة يقينية اولى « لأن المطلوب اما مشعور به فلا يطلب أو غير مشعور به فيطلب » يجعل العلم كله درجة واحدة من اليقين . قد يكون المطلوب في البداية شعورا عاما أو افتراضا أو ظنا أو وهما أو شكاً أو تخيلا ثم يتحقق بعد العلم النظرى ويصبح علما يقينيا . فالشئ قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه . ان اثبات العلم الضرورى وحده كبداية اولى الآن الماهية لا تعرف الا بنفسها ، وهذا يتطلب تصورهما مسبقا أو بأجزائها وهى لا تعرف الا بعد معرفة الكل الذى تنطوى تحته أو فى الخارج وهو لا يمكن معرفته الا اذا كان شاملا لكل الأفراد مما يحتاج الى تصور مسبق ، افتراض خالص يقوم على تركيب

(١٢١) يرى الرازى أن العلم ضرورى ، وأن التصور لا يكتسب . وهو مذهب الاشاعرة أيضا . المواقف ص ١٢ — ١٤ ، الانصاف ص ١٤ ، التهيد ص ٣٥ — ٣٧ ، الارشاد ص ٣٧ ، « العلوم كلها ضرورية لأنها اما ضرورية ابتداء أو لازمة منها لزوما ضروريا » المحصل ص ٧١ .

الماهية في حين أنها كل بسيط لا وجود له في الخارج الا على سبيل الاختصاص . كما ان معرفة الماهيات أحد أنواع المعارف بالاضافة الى بناء الماهيات الذى يحتاج الى استدلال وعلم نظرى . ان اثبات العلوم الاستدلالية ضد أصحاب المعارف القائلين بالعلوم الضرورية والمعارف القطعية انما ينم من خلال العلوم الضرورية ذاتها . فلا يوجد علم بلا مبادئ أولية وبالتالي ينتفى الجهل . واذا انتفت المبادئ ، كان الجهل ضروريا ونفى العلم . كما يقتضى التكليف العلم بالمبادئ الأولية فلا يكلف على جهل . والتكليف بالمعرفة قائم على العلم بها ولا يمكن العلم بها نظرا لاحتياج ذلك الى تكليف يوجب العلم بها ضرورة وبالتالي تستحيل المعرفة ويستحيل التكليف . العلم الضرورى وحده بلا علم نظرى يدور حول نفسه ، ويقع في الدور ، ويغلق الذهن معه ، ويتحجر العلم (١٢٢) . ويمكن الجمع بين المعارف الضرورية والنظرية ، فالأولى « بطبع المحل » ، والثانية بكسب الجهد والإرادة . ولا يعنى القول بالأولى الانتفاء للثانية بل وجود مقدمات أولية للنظر . المعارف الضرورية جزء من العلم وليست كل العلوم اذا يقوم العلم على النظر ابتداء من المقدمات الضرورية . النظر وسيلة البرهان ، وتحليل الواقع تحليلا معرفيا . يتوقف العلم الاستدلالي الكسبي على العلم الضرورى وبالتالي فهو يحتاج الى روية وتدبر بعد بدايته اليقينية في العلم الضرورى . لا استدلال بغير ضرورة ولا ضرورة بغير استدلال بل يكون الاستدلال ضرورة اذا توفرت له المقدمات الضرورية اللازمة . والعلم الاستدلالي ، ايضا علم شعورى . فالفكر ، والرؤية ، والنظر ، والحجة ، وامتناع الشك في متعلقه كلها أفعال شعورية . ليس الاستدلال عملا عقليا صوريا بل هو نظر القلب أو عمل الوجدان فيما غاب ، من ضرورة الحس (١٢٣) . تحدث المعرفة الاستدلالية بالقياس وهى المبادئ التى

(١٢٢) شرح الأصول ص ٥٦ — ٥٧ ، قال بعض أصحاب المعارف انها تحصل بطبع المحل عند النظر . من قال بالمعارف ينكر وجوب النظر . المحصل ص ٢٨ — ٣١ ، تحفة المريد ص ٣٠ ، شرح الخريدة ص ١٢ وذهب أبو اسحق الاسفراينى ان العلم المقدور المستدل يجوز اثباته من غير تقدم نظر واستدلال . الشامل ص ١١٢ .

(١٢٣) « وتسمى العبارة المسموعة التى تنبئ عن استدلال القلب

يتصور العقل طرفيها بواسطة . وهى تعادل الفطريات التى يحكم فيها بواسطة لا تغرب عن الذهن ، وهى قضايا قياساتها معها . وإثبات الأصل بقياس يقوم على الحسيات أو العقل أو التواتر .

وكما أن العلم « الالهى » لا يدخل كنموذج للمعارف الضرورية فى هذه المرحلة من تأسيس العلم فإنه لا يدخل أيضا كموضوع للعلم النظرى من أجل إثبات ضرورته . لماذا كانت المعارف الضرورية هى المعارف النظرية التى يجدها كل انسان من نفسه فإنها تكون بمثابة اوليات العلم والتى تقوم عليها نظرية العلم فيما بعد بالنظر كعمل من أفعال الشعور . صحيح أن هذه الفطرة تحتاج الى بيئة طبيعية تظهر فيها دون تغلب للهوى والمصلحة . ولكن يظل أيضا هذا الاستعداد الطبيعى للفطرة أيضا نتيجة للأفعال الحرة للشعور . وإذا كان العلم الفطرى عند البعض دون البعض الآخر ليس نتيجة لتدخل ارادة خارجية فكذلك العلم النظرى نظرا لضرورة وجود مقياس للاختيار والا كان الاختيار عشوائيا . لا يمكن أن يكون الا طبقا لاختيار عادل مما يجعل « الارادة الخارجية » نفسها تخضع لمبدأ العدل خاصة اذا نتج عن هذه المعارف الضرورية أو النظرية التكليف فيكون من لديه هذه المعارف مكلفا والآخر غير مكلفين ، فيخلق مبدأ العدل مرة ثانية . لماذا لا تخلق المعارف الضرورية للبعض وينتج عنها تكليف ولا تخلق للبعض الآخر ولا يكون لديهم تكليف ؟ وان كان للذين لم تخلق لديهم المعارف الضرورية « تكليف » فإنهم يكونون أسوأ حالا ممن لديهم هذه المعارف . وتنفعل « الارادة الخارجية » ايجابا عند البعض وسلبا عن البعض الآخر بلا مقياس للاختيار أو للاستحقاق . ان المعارف الضرورية والنظرية شاملة وعامة لا تعرف تحيزا ولا محاباة أما العمليات والشرعيات فإنها مشروطة بالارادة الحرة وبخلق الأفعال وبقانون الاستحقاق . وهذه كلها

=

ونظرة وتأصله استدلالا مجازا واتساعا لدلالاتها عليه . . التمهيد ص ١٠ : وكلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان ، الموافق ص ٢٢ : الارشاد ص ١٠ ، الانصاف ص ١٤ — ١٥ ، التمهيد ص ٣٦ ، الشامل ص ١١١ — ١١٢ ، المحصل ص ٦ .

تالية على مرحلة تأسيس العلم وليست جزءا منه . ولا يمكن أن ندخله في هذه المرحلة من تأسيس نظرية العلم (١٢٤) .

وإذا كانت المعارف الضرورية لا تحدث إلا بعد نظر واستدلال فذلك ما يجعلها خاضعة لأفعال الإنسان الحرة مثل أفعال النظر ، وبالتالي لا تكون ضرورية إلا من حيث الاستعداد والامكان . والقول بأنه ما دامت المعارف تقع بالطبع لا يجوز التكليف بها يفترض أن التكليف يقع فقط من خارج الطبع مع أنه ما دامت المعارف الطبيعية يجوز التكليف بها طبيعيا أى عن طريق التكليف الذاتى . الطبع لا يناقض التكليف ، وكلاهما لا يناقضان حرية الأفعال . المعارف الطبيعية مثل المعارف « بالتوليد » تعتمد أساسا على طبيعة النفس البشرية وقدرتها على كشف الحقائق المباشرة كالبديهيات أو المتولدة كالاستدلالات (١٢٥) . كما لا يعنى القول بالطبع رفض الدواعى والمقاصد . فالطبع لا يفعل إلا بعد التنشيط والفاعلية . البواعث حياة الشعور ، والقصد بناؤه ، والدوافع محركاته . فلا نظر بلا

(١٢٤) عند « صالح قبة » المعارف كلها ضرورية . يبتدؤها الله في القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال وأن الإنسان غير مأور بالمعرفة ، لكن من عرف الله ضرورة وصار بالاقرار والطاعة مأورا . وعند « الجاحظ » و « شامة » المعارف ضرورية وأن الله ما كلف أحدا بمعرفته وإنما الواجب على من عرف طاعته . وعند « غيلان » القدرى معرفة الإنسان بأنه مصنوع وأن صانعه غيره ضرورية . فقد طبع الإنسان عليها في خلقته . وهو مأور بعد ذلك في المعارف ، في العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والشرعيات . وعند « أبى الهذيل » معرفة الله ، ومعرفته ، والدليل الداعى الى معرفته بالضرورة وما بعدهما من العلوم الحسية والقياسية هو علم اختيار وجائز أن يجعله الله ضروريا على نقض المادة . أما « الروافض » فالمعارف لديهم كلها ضرورية إلا أن الله لا يفعلها في العبد إلا بعد نظر واستدلال . ومن لم يخلق الله له المعرفة لا يكون مأورا ، ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأورا وعند اضداده مزجورا . ومن لم يعرف الله بالضرورة فانه غير مكلف . وعند آخرين المعارف ضرورية ومن لم يعرف الله مأور بالاقرار والطاعة ! الأصول ص ٣١ — ٣٢ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٦١ .

(١٢٥) المغنى ج ١٢ - النظر والمعارف ص ٣٠٦ — ٣٨٥ أنظر أيضا الفصل السابع : خلق الأفعال ، الأفعال المتولدة .

غائية. ، والطبع ليس حتميا أو ضرورة عمياء بل مقدمة للنظر وبداية للغائية .
لذلك لا يعنى القول بالطباع اتباع الشهوات والفرائز والميول فالتطبيعية
خيرة ، خاصة اذا ظهرت المعارف الطبيعية مع صدق النفس ، والتوحيد
بين الداخل والخارج ، والاحساس بالغاية والهدف ، والالتزام بوقت .
يعنى القول بالطبائع رفض كل ما هو آت من خارج الطبيعة والمناقض لها
سواء فى المعارف او فى الأفعال ، سواء فى الإنسان او فى الطبيعة . القول
بالمعارف الضرورية اذن مقدمة للنظر وليس نفيها له . ولا فرق فى ذلك بين
التمكن من النظر واثيان النظر بالفعل ، بين اثيانه مرة واحدة على الانتقال
أو مرات عديدة على الاستمرار . وغالبا ما يكون النظر مستمرا فى الأوقات ،
الأول ، والثانى ، والثالث . . . الى ما لا نهاية ما دام « متولدا فى الشعور » .
قد يكون المانع من النظر احيانا الظروف النفسية والاجتماعية التى يتكون
فيها الإنسان ، ويكون ذلك فى وقت محدود محسب . فالنظر قاصر على
اختراق الظروف ، وادراك الحقائق .

رابعا : النظر يفيد العلم :

لما كان العلم قسامين : علم ضرورى وعلم استدلالى أصبح النظر
طريقا للعلم . فالاستدلال يقوم على النظر . وشهادة الحس وأوائل العقول
ومعطيات الوجدان كلها تستخدم فى الاستدلال والنظر . فما النظر ؟

١ - تعريف النظر : اعطى القدماء تعريفات عديدة للنظر . فالنظر
هو « الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن » . وقد اثيرت حول هذا
التعريف عدة اشكالات خاصة بالظن لأن الظن غير المطلق جهل ، والجهل
لا يطلب ، ولأن الظن غير اصل الظن ولأن هذا التعريف ليس للماهية بل
لأقسامها . والفكر لفظ زائد يمكن الاستغناء عنه . والحقيقة انه تعريف
مقبول لأن باقى التعريفات مذهبية خالصة مثل « اكتساب المجهول بالمعلومات
انسابقة » أو « ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتادى الى آخر » وهو
تعريف غير جامع كما أنه يصح لمطلق النظر وليس للصحيح منه ، ويكون
اشبه بالاستدلال . وقد تحول هذا التعريف فى علم أصول الدين المتأخر
الى تعريف منطقى فأصبح احضار اصلين فى الذهن وطلب التفتن الى
حصول أمر ثالث منهما أى ترتيب تصورات للحصول على تصديقات . وقد

يكون هو مجرد التوجه اما بتجريد الذهن عن الغفلات او بتحديد العقل في المعقولات . الاول تعريف عديمى والثانى وجودى . وهو وصف لنشاط الذهن وتجرد الشعور وليس للنظر ذاته اذ ان النظر لئمة هو الابصار . الاول وجه نحو الداخل والثانى نحو الخارج . الاول تنبيه للذات ويقتطع لها من غفلتها والثانى توجيه لها نحو الموضوع وقصدها اليه . والانتظار لايعنى حضور الشيء من الخارج بل قد يعنى حضوره في الشعور . وقد يعنى العطف والرحمة لا بمعنى خلقى بل بمعنى معرفى . وقد يعنى المقابلة ، مقابلة الذات للموضوع او التفكير بالقلب اى اكتشاف الموضوع في الشعور . النظر اذن تحول الموضوع من البصر الى الشعور ، من الرؤية الخارجية الى الرؤية الداخلية . النظر حياة الشعور ، والموضوع الخارجى ما هو الا الباعث على النظر وليس جزءا من النظر بعد ان يتحول الموضوع الخارجى الى موضوع داخلى . النظر حركتان للنفس . الاولى نحو المطلوب قصدا وغاية اى اتجاه من الذات نحو الموضوع ، والثانية من المطلوب ترتيبا ومراجعة اتجاهها من الموضوع نحو الذات . الاولى من اجل الحصول على المادة ، والثانية من اجل الحصول على الصورة . العلم الحاصل من النظر علم شعورى يتم في الشعور . ويكمل الشعور الحس للحصول على المادة ، والعقل لتحليلها . النظر اذن هو حال الناظر وعمل شعوره كما ان العلم حالة العالم وعمل شعوره ، وكما ان الارادة حال المريد ، والفعل حال الفاعل . لا يعنى الحال مجرد حديث داخلى للنفس بل يعنى خروج هذا الحديث على مستوى التأمل والتفكر ، حال طمانينة النفس وسكونها الى ما تعتقد بعد البحث والبرهان (١٢٦) ،

٢ - **قسمة النظر** : ينقسم النظر الى صحيح وفاسد . ولما كان لكل نظر صورة ومادة اى كيفية ترتيب المقدمات ثم المقدمات ذاتها

(١٢٦) التعريف الاول للباقلانى والثانى لأصحاب التعليم . الارشاد ص ١ ، غاية المرام ص ١٥ ، التحقيق التام ص ١٣ — ١٤ ، اتحاف المريد ص ٣٨ — ٤١ ، التلخيص ص ٢٤ ، الاقتصاد ص ١٢ ، المعالم ص ٥ — ٨ ، المواقف ص ٢١ — ٢٢ ، تحفة المريد ص ٣٥ ، طوائع الأنوار ص ١٠ ، المحصل ص ٢٣ ، ص ٣٠ ، شرح الأصول ص ٤٤ — ٤٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٤ — ٨ ، ص ٦٩ — ٧٤ ، المقاصد ص ٥٣ — ٥٥ .

فقد يفسد النظر من خطأ في الصورة أو من خطأ في المادة أو من خطأ في كليهما . والنظر الصحيح هو كل ما يؤدي الى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل . فصحة النظر من صحة الدليل . وكل فساد يطرأ على الدليل يطرأ على النظر . وفي علم أصول الدين المتأخر عندها تتحول نظرية العام الى نظرية في المنطق يصبح النظر صحيحا بصحة مادته وجسورته . يسمح النظر اذا ما أدى الى معرف في التصور والى دليل في التصديق . وصحة مادة التصور أى المعرف أن يكون الجنس جنسا والفصل فصلا . وأن يكون الحد التام من الجنس والفصل القريب ، وهى شروط الحد التام . وصحة الصورة أن يتقدم الأعم على الأخص . ويصح النظر في التصديق اذا كانت المقدمات في حادثة متناسبتين للمطلوب قطعاً أو ظلماً أو فرضاً . ويصح في صورته اذا كانت على ما هو موصوف في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل . وهنا تتحول نظرية الصدق في العلم الى نظرية الصدق في المنطق فيحتوى علم المنطق ، وهو من علوم الحكمة ، علم العقائد وهو علم أصول الدين . وأحيانا تستعمل لغة المطابقة دون تحديد طرفي التطابق هل هما الفكر مع نفسه أم الفكر مع الواقع (١٢٧) .

وقد ينقسم النظر الى خفى وجلى ، وبالتالي يكون النظر في حاجة الى منهج في الايضاح (١٢٨) . تتفاوت مراتب النظر في الوضوح . هناك الجلى الواضح الذى يلوح من غير بحث ، يدركه الناظر البعيد والقريب . وهناك النظر الخفى وهو ما يدق ويتخصص ، ولا يدركه الا الناظر الدانى . وهى القسمة الأصولية المعروفة للقياس الى الجلى والخفى . وذلك طبيعى في حركة العلم في الشعور وسكون النفس اليه . قد يكون هناك نذر خفى يحتاج الى تدقيق ، وهنا تأتى مهمة الايضاح كفعل من افعال الشعور لتوضيح الخفى ، وتحويله الى جلى . والخفاء والجلاء مقولتان من حيث درجسة البداهة ومستوى الحدس . الجلى يستند الى الضرورى استنادا مباشرا ،

(١٢٧) المواقف ص ٢٢ — ٢٣ ، الارشاد ج ٣ ، الشامل ص ١٧ .
المقاصد ص ٥٦ ، ص ٧٣ ، التحقيق التام ص ١٥ — ١٦ ، التلخيص ص ٣ .
المحصل ص ٣٠ .

(١٢٨) طوالع الانوار ص ٣١ ، الشامل ص ١٠٢ — ١٠٥ .

والخفى يستند اليه استنادا غير مباشر ، ويحتاج الى مزيد من النظر والبحث والاستدلال . ويوجد الجلاء والخفاء اما في الصورة اى في طرق الاستعمال واما في المادة اى في مقدمات الاستدلال ، وتفاوتها في مستوى التجريد . ومع ذلك انكر بعض القدماء قسمة النظر الى جلى وخفى لأن النظر لا يكون جليا او خفيا . النظر مجرد آلة او وسيلة تؤدي الى نتيجة اى غاية . الجلاء والخفاء يوجدان في الدليل او في التشبيه دون البحث والنظر . وكما لا بوصف النظر عند القدماء بالجلاء والخفاء كذلك العلم لأن العلم ضد الخفاء . ولا يوجد علم ابين من علم ، لا فرق في ذلك بين العلم الضرورى والعلم النظرى او بين علوم الانبياء وعلوم الصديقين وعلوم البشر . ومع ذلك ، لما كان العلم يشمل بداية وهو التصور ، ونهاية وهو التصديق ، ومسارا وهو سكون النفس فان حركة العلم تتم باستمرار بافعال الشعور ، ويتراوح بين الجلى والخفى . وتكون من مهام الشعور عملية الايضاح المستمرة من اجل الحصول على الجلى الدائم فيحدث اليقين في العلم وتطمئن النفس . لا يكون الخفاء والجلاء في العلم من حيث هي نتيجة بل من حيث سكون النفس اليه ومن حيث بدهة الرؤية . فالمقصود هنا نظرية العلم او علم العلم وليس العلم في ذاته من حيث هو مجموعة من النتائج والقوانين . قد يتفاوت الخفاء والجلاء من لحظة الى اخرى ، ومن تجربة الى اخرى ومن فرد الى آخر . وفي العلوم الضرورية تتفاوت ابدهة الحسية والعقلية والوجدانية بين القوة والضعف او بين الوضوح والخفاء ، ويكون التفاوت هنا في الدرجة لا في النوع .

٣ - النظر الصحيح يفيد العلم : بالرغم مما يبدو على ذلك من تحصيل حاصل الا انه في حاجة الى اثبات نظرا لان العلم ضرورى ونظرى ، وردا على احتمال الوقوع في الدور نظرا لاثبات العلم النظرى بالنظر (١٢٩) . وقد يتحول الى سؤال عن طريق القلب فيصبح : وهل النظر الفاسد يستلزم الجهل ؟ وتكون الاجابة : اذا كان النظر الصحيح يفيد العلم فالنظر

(١٢٩) هذا هو موقف الرازى والامدى وامام الحرمين ، الموافق
ص ٢٣ - ٢٤ .

الفاسد يستلزم الجهل مطلقا سواء كان الفساد من المادة أو من الصورة (١٣٠) . لا يورث النظر الفاسد علما أو رأيا من مضاداته مثل انشك والظن والوهم والجهل والتقليد سواء كان الفساد في صورة الدليل أم في مادته . وذلك لأن الجهل اعتقاد جازم غير مطابق في حين أن النظر الفاسد نقص في معرفة الدليل أو وجه الدلالة أو وقوع في شبهة . واعتبار النظر الفاسد يفيد الجهل تأكيد على أهمية النظر الصحيح وتحذير من الوقوع في النظر الفاسد الذي لا يكون فقط سبيلا الى نقص في العلم بل الى وجود الجهل . هو حماس للنظر الصحيح وحرص عليه . أما اعتبار النظر الفاسد لا يؤدي الى الجهل فهو تحليل موضوعي لعلاقة النظر بالعلم . النظر آلة والعلم نتيجة . وعيب الآلة لا يؤدي الى النتيجة المضادة . الجهل سابق على النظر ولكنه لا يتلو النظر الفاسد . النظر الفاسد خطأ يمكن تصحيحه ، وأعمال النظر في حد ذاته جهد بصرف النظر عن نتائجه . أما اعتبار النظر الفاسد مؤديا الى الجهل من حيث المادة وليس من حيث الصورة لأن الصورة يمكن تصحيحها دون المادة فذاك اعلاء من شأن الصورة على المادة وتحويل نظرية العلم الى نظرية صورية خالصة كما هو الحال في المنطق القديم في حين أن المادة أيضا يمكن تصحيحها باكمالها وجعلها ممثلة للمجموع ، ومن ثم تتأسس نظرية العلم بجانبها الصوري والمادي على السواء .

والحقيقة أن هذه القضية ، أن النظر الصحيح يفيد العلم ، موجهة عند القدماء ضد مذاهب وفرق معينة تنكر أن يكون النظر مؤديا الى العلم وهي السمنية التي تجعل المعرفة مقصورة على الحس (١٣١) ، والمهندسون

(١٣٠) هذا هو موقف الرازي ، المواقف ص ٢٣ ، المعالم ص ٢٦ ، طوابع الأنوار ص ٣٠ .

(١٣١) يشير النسفي الى أنها فرقة السوفسطائية الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء وامكان العلم . والحقيقة أنهم ليسوا سوفسطائيين اليونان لأن علماء الكلام أساسا لا يتعاملون في العقائد مع حضارات أجنبية بل مع الحضارة الناشئة . وان اشاروا الى بعض فلاسفة اليونان فلان

في الالهيات الذين يجعلون النظر مفيدا للعلم في الهندسيات وحدها ،
والمثاليون بالعلم دون النظر ، والصوفية القائلون باللاهوت ، والفقهاء أهل
الآثر الذين يرون في الوحي بديلا عن النظر .

(١) وقد وجهت السمنية ثلاث حجج ضد النظر . الأولى أن العلم
الحاصل بالنظر أن كان ضروريا بأن خلافه وأن كان نظريا لزم التسلسل .
وبعبارة أخرى أن العلم الضروري لا يحتاج الى نظر وأن احتياج الى نظر
لزم الدور لإثبات العلم النظري . والحقيقة أن العلم الضروري لا يحتاج
الى إثبات من العلم النظري والا لما كان ضروريا . فهناك بداهة الحس
وأوائل العقل ومعطيات الوجدان التي لا خلاف عليها . أما العلم النظري
فهناك اتفاق على وجوده بإجماع العقلاء ، يستند الى الضروري الذي لا
يحتاج الى نظر وبالتالي فلا وقوع في الدور . والثانية أن المطلوب إذا كان
معلوما فلا طلب له وأن لم يكن معلوما فكيف نعرفه ؟ وبعبارة أخرى ، إذا كان
المطلوب معلوما فلا فائدة في طلبه فإن وجد فكيف يعرف أنه المطلوب ؟
والحقيقة أن المطلوب يعلم كافتراض ثم يطلب التحقق من صحته بصرف
العموم ويطلب التخصيص أو يعرف المبدأ النظري ويطلب كيفية التحقيق
العملي له . والثالثة أن الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين وبالتالي
يستحيل النظر والحقيقة أن العلم بحضور مقدمتين لا تستلزم نتيجة إلا
بسهولة الشعور وحصول تجربة . إذ لا تحصل النتائج من المقدمات حصولا
آليا حتميا بمجرد حضور المقدمتين . لابد من توجيه الوجدان ، فالذهن
والوجدان شيء واحد مع الموضوع . الذهن مجرد قدرة على تحليل الموضوع
في الشعور ورؤية حدسية له . وهناك حجج أخرى عديدة للسمنية تفصيلا
لهذه الحجج الرئيسية الثلاث . منها ما يعتمد على ضعف الأدلة في حين أن
ضعف الأدلة لا يسنى خطأها . فهناك أدلة يقينية برهانية . ومنها ما يعتمد

=

بؤلفاتهم قد ترجمت الى العربية وأصبحت جزءا من الثقافة المحلية كما فعل
الآن أحيانا ويقدر محدود مع الحضارة الغربية . والبعض يعتبرهم الدهرية
التي تقول « لا أقصى إلا بما أشاهده » أو « الحواس تقضي على العقل »
أو « للحواس عمل وللعقول عمل » المعنى ج ١٢ ، النظر والمعارف من
٥٤ — ٥٨ ، فالمادية (الدهرية) تقوم على الحسية .

على وجود المعارض لأن النظر يفيد العلم فقط في غياب المعارض لا في حضوره مع أن النظر يقتضى غياب المعارض والرد عليه . والمعارضة في نهاية الأمر جزء من النظر أو النظر المقابل . ومنها أنه إذا وجب النظر المؤدى إلى العلم وجب التكليف ، والتكليف غير مقدور وهذا اعلان لمعجز العقل وضعف الازادة . فالإنسان مكلف بعقله على النظر وبارادته على الفعل وفي حقيقة الأمر أن معظم الحجج التى تقدمها السبئية حجج حسورية خالصة هدفها اثبات القضية والدفاع عن المذهب ، وتعبر عن موقف مسبق ولا تؤسس نظرية متكاملة في العلم . فلا تعنى المعرفة الحسية اقتدار المعارف كلها على الحس . بل أن الحس نفسه يشمل العقل والبديهة والوجدان والمشاهدة والحدس والتواتر ومجرى العادات وليس فقط ما يأتى من الحواس الخمس . كل البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف الناس فيه منشؤها الحس . أن الاقتدار على المعرفة الحسية والشك في المعرفة العقلية انكار لليقين الحسى والعقل والوجدانى في آن واحد . وانكار لليقين التواتر الذى يقوم على شهادات الحس والعقل والوجدان . هناك اوليات العقل التى تمنع من التسلسل الى ما لا نهاية ، وهناك العلم الضرورى الذى لا يحتاج الى نظر ، وهناك العلم الحدسى الضرورى والعلم النظرى الاستدلالى الموصول الى اليقين . ويثبت يقين العلوم باجتهاع المعارف الحسية والعقلية والحدسية والوجدانية والتواتر أن كان الذهن لا يقوى على استحضار المقدمات أو نشأ منه خلاف . والشك في المعارف اليقينية الأخرى في نهاية الأمر ليس من قبيل المعرفة الحسية بل معرفة تثبت أن المعارف ليست كلها معارف حسية (١٣٢) .

ولم يقتصر القدماء بالرد على حجج السبئية بل وجهوا اليهم حججا ، شافعين الدفاع بالهجوم ، ومكملين السلب بالإيجاب . فالعلم بفساد النظر ليس من قبيل المحسوسات بل يحتاج الى نظر . والعلم بفساد النظر ليس أما ضرورة أو بالنظر . ولما امتنعت الضرورة لم يبق الا النظر . ومهاجمة

(١٣٢) المحصل ص ٢٤ ، غاية المرام ص ١٥ — ٢٠ ، طالع الانوار ص ٢٨ — ٢٩ ، المقاصد ص ٥٩ — ٧٠ ، شرح المقاصد ص ٥٧ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٥٤ — ٥٨ ، التحقيق ص ١٨ — ٢١ .

النظر بنظر . اما انه لغو لا يعتد به او انه يتم بالنظر وهذا اثبات للنظر .
كما ان مهاجمة النظر يحتاج الى نظر ، ومعارضة الفاسد للفاسد يحتاج
الى نظر . ولا يمكن ان تتم مهاجمة النظر عنادا وانما تتم بالنظر . والشك
في النظر انه مؤد للعلم يذهب بالدليل ويعتمد عليه ، والدليل يؤدي الى
النظر ، والنظر يفيد العلم . ومن ثم ثبت بالدليل ان النظر يفيد العلم
ثم وقع انكار لذلك فانها يكون مجرد عناد (١٣٣) .

قد يكون هدف السمنية من حصر المعرفة في الحسية وجدها وانكار
ان النظر يفيد العلم هو اثبات استحالة ثبوت « الصانع » . فالصانع
ليس موضوعا حسيا حتى يدرك بالحس ، والنظر لا يفيد العلم وبالتالي
لا يمكن معرفة الصانع او اثباته . واذا ثبت بالوحى مثلا ظل متوقفا على
الدليل العقلى . وبالتالي فرض المذهب العقائدى نفسه على نظرية العلم
فبترها . ليس لدى الانسان الا تأسيس نظرية في العلم ، وبعد ذلك لا يهم
الموضوعات التى تتأسس في هذه النظرية . وقد يثبت العلم النظرى ويظل
اثبات الصانع مستحيلا فلا صلة بين اثبات العلم النظرى واثبات الصانع
ضرورة . و «الصانع» الذى لا يثبت بالنظر الذى يفيد العلم يكون خارج نطاق
العلم الانسانى . وان توقف «الصانع» على العلم بالدليل توقف انسانى . ليس
لدى الانسان وسيلة لاثبات او لنفى الا النظر المفيد للعلم ، والعلم بالدليل
وبوجه الدلالة . الموضوعية خارج نطاق العلم ادعاء خالص ، وهدم للعلم ،
وافساح المجال للايمان ، وبالتالي ترسب الجهل ثم الطغيان (١٣٤) .

(ب) اما المهندسون في الالهيات فانهم يثبتون ان النظر يفيد العلم في
الهندسيات خاصة والعلوم الرياضية عامة ولكن قد لا يفيد في الالهيات .
وان اقصى ما يستطيع النظر ان يفيد في الالهيات هو الظن والخذ « بالاحرى
او الاخلق » اى بالاولى وبالمقارنة والاجدى وهى براهين نفسية خالصة
تقوم على التعالى او المفارقة . وهى تجربة شعورية اصيلة للتجاوز والبحث

(١٣٣) هذه هى حجج الامام الجوينى ضد السمنية ، الارشاد ص

٣ — ٥ .

(١٣٤) .المواقف ص ٢٤ — ٢٦ ، الأصول ص ١٠ — ١١ .

عن الصورى والعام والشامل . اذا كان موضوع الالهيات هو « ذات الله » فان اقصى ما يستطيع ان يصل اليه النظر هو الظن اما عن طريق التشبيه لاثبات شىء او عن طريق التنزيه لنفى شىء آخر . ولهم فى ذلك حجتان . الاولى ان الحقائق الالهية لا تتصور وبالتالي يستحيل التحديق . وكل ما يمكن تصويره هى اعراضها وصفاتها وآثارها وتجلياتها . وبالتالي ليس امامنا الا الظن والتعريب ، وقياس الغائب على الشاهد ان شئنا معرفة ايجابية تقريبية او من طريق التنزيه ان شئنا معرفة مجردة خالصة . الاولى معرفة ادبية تقوم على التشبيه والقياس ، والثانية معرفة عقلية تقوم على التنزيه ورفض القياس . الاولى تقرب بين المتشابهين والثانية تفرق بين المتمايزين . الاولى تقوم على التقريب والمحاكاة او الحلول والثانية تقوم على الابعاد والتعالى او المفارقة . بل ان « قياس الاولى » الذى يدل على التعالى والمفارقة هو قياس يقوم على التعظيم والتبجيل والاحترام وهى العواطف الانسانية التى تكمن وراء عملية التالى والتى تكشف عن موقف اجتماعى هو التقديس للأشخاص وعن وضع سلوكى فى العالم وهو التحقيق عن طريق التلذذ وليس عن طريق الفعل . والثانية ان اقرب الاشياء الى الانسان وهى هويته غير معلومة بحيث كثر عليها الخلاف ولم يعد من الممكن الجزم بأحد الاقوال المتنازعة فما بالناس بابتعد الأشياء عنا ؟ . وان مقالات الاسلاميين وغير الاسلاميين فى « ذات الله » قد اختلفت وتباينت وتضاربت حتى لم يعد الانسان قادرا على التمييز بين الحق منها والباطل . ويشهد على ذلك علم الكلام نفسه . والكل يدعى النظر والحجة ويتقدم اندليل والبرهان بهما الاتفاق على العلوم الرياضية وارد وموجود يتفق عليها العقلاء والناتقون . وبالتالي فالنظر لا يؤدى الى علم واحد فى الالهيات . والحقيقة ان ذات الانسان ليست مجهولة فكل منا يشعر بوجوده ، ونفسه اقرب الأشياء اليه . اما ذات الله فانها لم تدخل بعد فى نظرية العلم حتى يمكن الحديث منها . فاذا ما تأسست نظرية العلم يمكن الحديث بعد ذلك عن « الوعى الخالص » او الذات وليس قبلها (١٣٥) . والوعى الخالص

إذا ما تم اثباته يكون أقرب الأشياء الى النفس لأنه وعى الوعى أو الوعى بالنفس . فإذا كانت « ذات الله » سورة تشبيهية لوعى الانسان بذاته فإن معرفتها تتم بالرجوع الى هذا الوعى . وإذا كانت ذات الانسان مضاعفة الى ما لا نهاية فأنها تكون معروفة لديه قدر معرفته بذاته . يكفيه استرداد ما خرج منه دفعا أو قصرا . ويمكن للناظرين والعقلاء الاتفاق على الوعى الخالص وصفاته وأفعاله مهما تباينت بشرط العود الى الوضع الشرعى للانسان فى العالم والقضاء على اغترابه فيه (١٣٦) .

(ج) أما القول بالمعلم كبديل عن النظر فانه لا يؤدى الى تأسيس العلم (١٣٧) . وقد اعتمد القدماء لرفضه على حجة جتلية وهى ان المعلم يحتاج الى معلم وهذا الى ثالث حتى يتسلسل الامر الى ما لا نهاية أو ينتهى الى مصدر للمعلم هو العقل أو الوعى . وافترض عقل كامل لا يحتاج الى تأييد هو نفسه افترض النبى اى الوعى وليس المعلم . ولما كان الوعى بعلم بالعقل كان العقل نقطة البداية فى نظرية العلم وليس المعلم . القول بالمعلم انكار لقدرة العقول على الوصول الى الحقائق وانكار للنظر مع ان الوعى قد حث على النظر ورفض اتباع اى شخص حتى ولو ادعى العلم والالهام وبلغ به التأثير حد ادعاء الالهوية . ان القول بان النجاة

(١٣٦) وهو أيضا موقف القرآن بقوله « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (٥٠ : ١٦) ، « وفي الارض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٥١ : ٢١) ، وهو ما يكشف عنه الصوفية جميعا وبعض المصلحين المعاصرين مثل محمد اقبال فى ديوان « اسرار النفس » . تشير بعض المصنفات الى انه نقل عن ارسطو قوله انه لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق ، شرح المقاصد ص ٥٧ ، ويعزى ذلك أيضا الى الدهرية ومن يقول بأنه يقضى بما يشاهد وبما يفعل ويدل عليه الدليل . المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٥٤ — ٥٧ انظر أيضا موقف المهندسين فى الالهيات ، المواقف ص ٢٦ ، المقاصد ص ٤٦ — ٥٢ ، المحصل ص ٢٤ .

(١٣٧) هذا هو موقف اصحاب التعاليم . يسميهم الايجى « الملاحدة » اى الذين ينكرون النظر طريقا للعلم وهم الشيعة الامامية عامة والاسماعيلية خاصة . .

لا تتم الا بمعلم بدليل وجود النبی عن طريق الايمان يستلزم صدق المعلم كصدق النبی . فاذا كانت المعجزة — وهی دليل صدق النبی — ليست اصلا من اصول العلم ، فالمعلم لا يقوم على حوادث تاريخية فما الدليل على صدق المعلم ؟ والوحى الذى اتى به النبی يدعو الى النظر والايمان عن طريق البرهان ، وهو طريق المعلم أن اراد التشبيه بالنبی . والالهام ليس طريقا لمعرفة صدق المعلم لأن الالهام ذاته فى حاجة الى تصديق وبالتالي لا يكون أساسا للمعلم (١٣٨) . وان حاجة الناس الى المعلمين فى العلوم المعويصة لا يمنع من وجوب النظر . فهما أوتى المعلم من مهارة دون نظر من المتعلم فلن يحدث العلم ، ولن يتعدى العلم التقليد دون الفهم ، والنقل دون الابداع ، والحفظ دون الاجتهاد . ان الخلاف فى النظر لا يتدح فيه لأن هناك مقاييس للصواب والخطأ . كما أن الخلاف بين المعلمين لا يقل شأننا عن الخلاف بين النظار خاصة وأنه لا توجد مقاييس للاختيار بين المعلمين الا التقليد . ان الخلاف فى النظر سواء كان فى أسهل الأمور أم أصعبها لا يدحض النظر لأن النظر الصحيح لا يؤدي الى الخلاف . والبرهان قادر على حسم التعارض بين الآراء والتمييز فيها بين الصواب والخطأ . وصعوبة النظر لا تنفى النظر . يمكن للمعلم أن يزيح بعض أسباب الشكوك وأن يوضح بعض جوانب الصعوبة ولكنه لا يعلم من الالف الى الياء والا كان الانسان مجرد متلق للعلم . ومن أين يأتى علم المعلم ؟ لا يأتى من وحى خاص فذاك طريق النبوة ولا من تفسير الوحى فذاك مشاع للجميع بالعلم بقواعد اللغة وأسباب النزول ، ولا من الالهام فذلك ليس طريقا للمعلم . لم يبق الا النقل والتقليد والوراثة وهو ما يغيب عنه التحقق من صدقه . والعلم بلا نظرية فى التحقق أو الصدق لا يكون علما . صحيح ان النظر وحده قد لا يكون نجاة ، ولا بد من معلم علمى يهدى ويرشد . ولكن النظر ليس هو النظر الخالص بل هو مقدمة للعمل ، فالعمل جزء من النظر . وكان كبار معلمى الانسانية من النظار الذين

(١٣٨) ويتضح ذلك أيضا فى علم أصول الفقه فى رفض التقليد والالهام وقول الامام المعصوم (المعلم كأساس لنظرية العلم) .

يوجدون بين النظر والعمل (١٣٩) . قد يكون المعلم عاملا مساعدا على النظر ولكنه لا يكون بديلا عنه والغاء له . التعليم اقرب الى الارشاد والتوجيه نحو الحقائق منه الى اعطاء هذه الحقائق نفسها . مهمته مساعدة الانسان على كشف الحقائق بنفسه دون ان يعطيها له جاهزة بالتلقين . وقد يكون ما نعاني منه في مناهج تعليمنا وتربيتنا من تلقين وفرض للوصايا على العقول من آثار هذا التصور للمعلم مع انه ليس هو التصور « السنى » (١٤٠) . ولكن يبدو ان طبيعة المجتمع المتخلف تتفق مع هذا التصور « الشيعى التاريخى » الذى كانت له ظروفه الخاصة في مجتمع المضطهدين . ان اتباع الامام في كل ملة فيها يتعلق بنظرية العلم كبديل عن النظر لدليل على التخلف ، ويمثل التيار المحافظ الموجود في كل جماعة . وكلما جهلت الجماعة قوى احتمال ظهور المعلم . تظهر وظيفة المعلم في جماعة تقسم افرادها بين الدهماء الجاهلة والمعلم الواحد اللهم المعصوم ، الرئيس القائد الزعيم المجاهد . وقد تسرب هذا التصور ايضا الى علوم الحكمة من الفكر « الشيعى التاريخى » . فهو اقرب الى الامام المعصوم من الولاية العامة في الفكر « السنى النمطى » . وقد تتقدم المجتمعات « السنية » تاريخيا برفض سلطة الامام المعصوم الذى يظهر في صورة رئيس ملهم ، ورمع الوصايا النظرية والعملية عن الناس كما حدث في كثير من حركات الاصلاح الدينى في كل الديانات والملل . ان طاعة الناس للقائد الامام ليس لانه معلم معصوم بل لانه يمثل قيادة ثورية تقود نضال الشعوب ، وتعتبر عن مصالح الجاهل ، وتحقق اهدافها القومية . اتباع المعلم او الامام المعصوم تقليد ، وتعويض عن غياب اليقين بالتبعية ، واستبدال اليقين الداخلى ، يقين التصديق ، يقين خارجى ، يقين الاتباع ، وبالتالي ترك النظر والبحث الى الطاعة والتبعية وهو ما تقوم عليه كل انظمة الحكم السلطوية باسم السلطة الدينية تدعيها للسلطة السياسية .

(١٣٩) يتضح ذلك في كل الحضارات مثل كونفوشيوس في الصين ، وبوذا في الهند ، وحمورابى فيمابين النهرين ، وحكمة مصر القديمة ، وسقراط ، وموسى ، والمسيح ، وماركس والافغانى وتوريز . الخ .

(١٤٠) انظر مقالاتنا « مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا » ، « رسالة الجامعة » في قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر . وايضا « تراثنا الفلسفى » فصول ، العدد الاول .

ان التقليد من مضادات العلم مثل الجول وليس اساسا لنظرية في العلم .
يؤدى الى التهلكة اذا ما اخطا المعلم مادام لا توجد مراجعة عليه .
ولا يبقى امام الناس الا الثورة عليه ، والانقلاب من الطاعة المطلقة الى
العصيان المطلق . اما النظر فانه طريق النقد وبالتالي سبيل التحرر على
عكس المعلم الذى يؤدى الى التسليم والقبول ثم الى الطاعة
والاذعان (١٤١) .

(د) اما اصحاب الالهام مثل الصوفية فانهم ينكرون ايضا ان يكون
النظر مفيدا للعلم ويجعلون الالهام طريقا للمعرفة . ويعنون به فيض
المعرفة على القلب دون اعمال نظر أو تدبر أو رؤية . ولم يظهر في علم
أصول الدين الا مؤخرا عندما ازدوجت الأشعرية بالتصوف نظرا لتوحيد
بعض العلماء المتأخرين بين العلم والمعرفة (١٤٢) . والحقيقة ان الالهام
قول بلا برهان ، وذاتية خالصة فارغة لا تعتمد على اوائل العقول بل
على نقائضها . كما لا يمكن التفسير عنه أو البرهنة عليه أو ايصاله الى
الآخرين أو التحقق من صفه أو مراجعته وتكراره واطراحه . يمكن اعتبار
ما يأتى من الالهام على أقصى تقدير مجرد افتراض يمكن التحقق من صحته
بإبرهان عن طريق النظر . لذلك فنده القديما بحجة جدلية مؤداها انه
لا يمكن معرفة الالهام بالالهام والا تسلسل ذلك الى ما لا نهاية وهى نفس
الحجة الموجهة ضد المعلم . لا يعرف الالهام الا بالنظر وذلك اثبات للنظر
طريقا للعلم . ولما كان الالهام كل ما يفيض على القلب دون نظر أو رؤية

(١٤١) المواقف ص ٢٦ — ٢٧ ، المحصل ص ٢٥ — ٢٩ ، طوابع
الانوار ص ٣٣ ، المقاصد ص ٧٤ ، شرح المقاصد ص ٧٥ — ٧٧ ،
ص ٨٢ ، التحقيق التام ص ٣٨ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٩٥ ، حاشية
العقيدة ص ١٧ .

(١٤٢) « وقد خالفنا في ذلك اصحاب المعارف الا انهم افترقوا .
فمنهم من قال ان المعارف كلها تحصل الهاما وهؤلاء لا يوجبون النظر
البتة » شرح الاصول ص ٩٧ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص
٣٤٤ — ٣٤٦ ، أصول الدين ص ١٥ ، النسخة ص ٤١ ، المحصل
ص ٢٧ ، شرح التفتازانى ص ٤١ — ٤٢ ، شرح المقاصد ص ٨٢ —
٨٣ ، التحقيق التام ص ٣٨ ، العضدية ج ١ ، ص ١٧١ — ٢٢٦ انظر
ايضا دراساتنا « حكمة الاشراق والفينومولوجيا » دراسات اسلامية .

فهل كل ما يحدث في قلب الإنسان من جحود وانكار للحقائق وخيانة وعمالة وبيع للبلاد يكون الهاما ؟ وبالتالي يؤدي الالهام الى انكار الحقائق بدلا من اثباتها . وان كثيرا مما اصابنا من شكوك في مبادئنا الوطنية ومشروعنا القومي انها حدثت نتيجة لدعاة الالهام والآنوار الربانية في الوادي المقدس واثناء الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان أو فوق قمم الجبال بالقرب من السماء . وهو حتما خداع في خداع . فكثيرا ماتم الحوادث بالزيارات والترتيبات والتنسيق والتدبير بالفعل ويكون الالهام آنذاك أشبه بالسحر الذي يخفى الحقائق الفعلية من امام المشاهدين وان وجود الشك والتردد والظن في حياة الانسان ليمنع من الالهام لأن الالهام لا يأتي الا بالصواب فهو اعتقاد جازم ويقين ثابت اقرب الى مضادات العلم منه الى العلم . واذا كان الانسان قادرا على التمييز بين الخطأ والصواب في المعتقدات فانها لا تكون الهاما يقذفه « الله » في القلب ، لا يقف امامه تريث أو رؤية أو قدرة على التمييز بين الأشياء . واذا بطلت بعض المعتقدات مثل التجسيم والتشبيه فانها لا تكون الهاما لأن الالهام لا يأتي الا بالصواب طبقا لمذيعه . يصعب اذن التمييز بين الايهام والالهام . وان ارتداد الانسان كلية عن موقف الى موقف، مناقض أو ترجيح أحدهما على الآخر لا يمكن ان يحدث بالالهام لأن الالهام لا يتغير في حقائقه المعطاة . ولما كان الالهام يأتي من أعلى فانه يجعل الانسان مجتث الجذور في الواقع ، اذ يجعل مصدر معرفته خارج العالم ، وبالتالي يعنى عن الواقع وعما يحدث فيه ، ويعيش الانسان مغتربا في العالم ، نائيا وجوده ، ومصدر علمه ، جاهلا بقوانينه . اما استعمال العقل فانه عود الى الواقع واكتشاف لغواتينه ، واستعمال المنهج التحليل والمراجعة والاحصاء . وهذا ما يحدث في حياتنا المعاصرة التي يسودها الالهام كمصدر رئيسي للمعرفة ان لم يكن مصدرها الاول حتى في قمة السلطة السياسية التي بيدها قرار السلم والحرب والتي عليها مهمة تحرير الأرض . وهو اقرب الى الارتجال والعشوائية ونقص العلم وادعاء البطولة منه الى الالهام الشعري أو الصوفي . بل يوجد الالهام عند كل صاحب امارة وعند كل رئيس مصلحة . وهنا يكون الالهام تعويضا عن نقص في المعرفة أو رغبة في التسلط على رقاب الناس . ان رفض الالهام كطريق للمعرفة ووسيلة للعلم وبدل عن النظر هو في نفس الوقت استمرار لموقف القدماء وتأكيد على ضرورة النظر في حياتنا المعاصرة ذرعا لأخطار الوهم والايهام — ورفضاً لكل الوصايا

النظرية والعملية عن الجماهير ، وانتهاء لتبعيتها لغيرها وردها الى ذاتها ، وإخذها لمصائرهما بيدها . وعلى هذا النحو تعود الجماهير الى الوحي الذى يقوم على النظر ، ويكون الوحي قد عاد اليها ، وهى القادرة على النظر فيه .

ولا يعنى ذلك انكار الحدوس من حيث هى رؤى مباشرة للواقع تؤدى الى نوع من المعارف الضرورية وذلك لان الحدس يقوم على الاهتمام بالموضوع والتركيز عليه وليس مجرد فيض فى القلب بلا مقدمات . ويمكن تحليله بعد حدوثه بالعقل ، والتحقق من صدقه بالحس ، ومطابقته للواقع بالرؤية . الحدس احدى وظائف العقل الرئيسية من داخله وليس من خارجه ، ابتداء من الحس المباشر الى الحدس وما بينهما من مدركات حسية وتصورات عقلية واستدلالات نظرية . العقل هو الحياة الواعية للشعور . كما لا يعنى ذلك انكار المعارف الضرورية او العلوم الذوقية والأدبية كالشعر والتصوف . فالتجربة الشعرية تعطى معرفة مباشرة . وللشعر قدرة على تصوير الواقع ورؤيته . ولا تقل التجربة الشعرية صدقا عن الاستدلال النظرى . بل ان الشعراء احيانا اصداق رؤية من كثير من المنظرين . ومع ذلك يأتى علم العروض والأوزان ليحول هذه التجربة الشعرية الى علم عقلى استدلالى له قوانينه ومقاييسه المحددة . نجد التجربة الشعرية أحكامها فى فن الشعر وصناعة الالحان . كما ان التجربة الصوفية لم تحدث بغتة بل سبقتها مقدمات هى الرياضات والمجاهدات حتى يتحقق شرط العلم . ومع ذلك ، تجد التجربة الصوفية كمالها فى تنظيرها وتحويلها الى علم عقلى . لذلك اجتمعت علوم الذوق وعلوم النظر معا فى « حكمة الاشراق » . يمكن للتجربة الصوفية ان تكون موطنا لظهور الدلالات ، وتكون حينئذ التجربة الانسانية العامة الفردية والاجتماعية والتاريخية وليس فقط التجربة الخلقية . بل انه يخشى من التجربة الخلقية ان تكون قائمة على اساس مرضى ، ونقص فى الشجاعة ، وضعف فى السلوك او على حرمان وكبت غالبا ما يكون جنسيا او سياسيا نظرا لحاجة الانسان الى الحب والثورة . قد تعنى التجربة الصوفية تصفية القلب ، وسلامة الطوية ، وحسن النية ، وظهور عاطفة نبيلة تجعل الانسان قادرا على ادراك الدلالات نظرا لما تحدث المشاعر النبيلة من ارهاق للحس ، وتبصرة بالمدرجات مثل عواطف الحب والإخلاص

والتضحية والوفاء . هناك اذن فرق بين الالهام الصوفى وحدس الشعور او تجربة الوجدان . الاول ذاتية خالصة لا يمكن التحقق من صدقها الا باعادة التجربة ذاتها مع الآخرين في حين ان حدس الشعور موضوعى يمكن التحقق من صدقه . الالهام الصوفى لا عقلى ولا يخضع لتحليل العقل في حين ان الشعور حدس عقلى يمكن تحليله بالعقل لان موضوعه معان ودلالات مستقلة وماهيات . يحدث الذوق الصوفى نتيجة للمجاهدة والرياضة في حين يحدث حدس الشعور نتيجة للشعور اليقظ وتوفر الدواعى والمقاصد والاهتمام والصدق مع النفس والالتزام بموقف اجتماعى وحركة التاريخ .

(هـ) اما نمنى النظر بدعوى النقل والاثار والوحى والنبوة والنس والحكم والامر فان ذلك هدم للوحى ذاته وقضاء على النبوة ذاتها . فالعقل اساس النقل ، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل . وطالما اثبت الفقهاء « اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول » (١٤٣) . لا يعنى اكتمال الوحى انتفاء النظر بل يعنى نهاية الوحى بعد تطور طويل ، ومراحل متعددة حتى تحقق استقلال الانسان عقلا وارادة . اصبح قادرا بعقله على الوصول الى الحقيقة ومستقلا بارادته على تحقيق فكره ومثله ، ورفضه جميع الوصايا عليه من السلطتين الدينية والسياسية باسم الايمان مرة وباسم الزعامة مرة اخرى . كما يعنى ثانيا وضع الشريعة باعتبارها نظاما للحياة ، دائما ، وليس لمكان معين او زمان محدود او لفترة تاريخية بعينها او لشعب خاص او دفاعا عن مصالح طبقة ضد اخرى . ويكون دور العقل استنباط هذه الشريعة من ادلتها الشرعية وتفصيلها طبقا للمجتمعات المختلفة ، لقد اعطى الوحى الاسس العامة وترك التفصيلات لعمل الاجيال واجتهاداتها . كما يعنى ثالثا بداية عملية الفهم والتفسير والتاويل . الوحى صامت لا يتحول الى فكر او سلوك الا بالفهم والعمل . الوحى ذاته يتأسس في العقل وفي الواقع وفي الجماعة وفي التاريخ . ومن ثم كان الفهم هو موطن الوحى ومحلّه . ومن خلال الفهم يتحول الوحى الى واقع ، وبناء اجتماعى ، وحركة تاريخ .

ولا يعنى بيان الوحي لكل شئ، انتفاء النظر بل يعنى أن الوحي قد حوى كل الاسس العامة التى يمكن عليها اقامة نظام فى الحياة ، وأنه لم يترك أساسا الا بينه . وقد يعنى البيان أيضا أعمال النظر وحدوث البيان بالعقل . وخليفة العقل تحويل هذه الاسس العامة الى نظام معين لجماعة معينة فى عصر معين . وتلك وخليفة الاجتهاد كأصل من اصول الشريعة . بيان الأصل يتطلب استنباط الفرع ، ولا استنباط بغير نظر . لا يعنى اثبات النظر أى تطاول على النبوة . صحيح أن النبوة تفصيل للوحي وتبيان له كنموذج أول وكنمط يمكن الاسترشاد به . ولكن الواقع يتغير ، ويحتاج كل عصر الى تفصيل أكثر نظرا لما يحتويه الواقع من جدة مستمرة . فإذا كان للوقائع الجديدة ما يشابهها فى الوقائع النمطية فى الوحي ، فى الكتاب أم فى السنة ، أخذت أحكامها . ولا توجد واقعة جديدة الا ولها أصل فى الوحي . النظر اذن زيادة بيان وتفصيل بالقياس الى بيان النبوة وتفصيلها بالنسبة الى الوحي ، خاصة وأن الوحي ذاته يقوم على النظر ، والنبوة أيضا تقوم على النظر قياسا على الوحي . ليس النظر اذن تعديا على النبوة بل هو قياس عليها وعلى الوحي فى آن واحد (١٤٤) . ولا يعنى ما يبدو فى الوحي احيانا من اشارات الى خطأ بعض الاقيسة خطأ كل قياس وبالتالي انتفاء النظر بل يعنى رفض النظر الفاسد والدعوة الى انظر الصحيح (١٤٥) . وهناك مقاييس لصدق النظر وصحته . بل ان الحجج الثقيلة ذاتها مدعاة للخطأ نظرا لارتباطها بالنقل والرواية وباللغة والفهم وبأسباب النزول وبالناسخ والمنسوخ وبعدم وجود المعارض العقلية (١٤٦) . وكما أن مناهج تفسير النصوص تؤدى الى ضبط استعمالها فكذا منطق النظر يؤدى الى ضبط النظر .

ولا يعنى عدم معرفة الثواب بالعقل عدم وجوب المعرفة بالعقل

(١٤٤) انظر « اقيسة الرسول » .

(١٤٥) أخطأ داود القياس وصح حكم سليمان فى قول القرآن «وداود وسليمان اذ يحكما فى الحرت اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما » . (٢١ : ٧٩) .

(١٤٦) انظر سابعاً : الادلة الثقيلة .

وذلك لأن الوجوب العقلى وجوب مبدأ وليس وجوب نتيجة أو واقعة ، وجوب فى ذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج . ويمكن معرفة نتائج الأفعال ، ثوابا أم عقابا ، بالحس والمشاهدة ، وبأوائل العقول ، وباستقراء حوادث التاريخ . كل من يعمل النظر يكون واعيا حرا ، وكل من يتخلى عنه يكون غافلا عبدا . يؤدى وجوب النظر الى العلم وفهم العالم وتقدم الجماعة فى حين ، يؤدى انتفاؤه الى الجهل والغفلة والتخلف . يحتوى النظر على ثوابه من داخله وهى حياة العقل والحرية والتقدم كما يتضمن انتفاؤه جزاءه من داخله ، حياة الجهل والعبودية والتخلف . كما لا يعنى الرجوع الى الأوامر الالهية انكار النقل لأنه لا يمكن تنفيذها قبل فهمها ولا يمكن فهمها الا بالنظر . وتنفيذ الأوامر بلا نظر يجعل الانسان مجرد آلة صماء فى حين ان الوحي اتى للفهم وللإمتثال قبل أن يأتى للتكليف على ما يقول علماء أصول الفقه (١٤٧) . الوحي قائم على النظر ، يعطى معرفة وسلوكا ، ولما كان النظر اساس العمل وجب النظر .

لا يعنى تحريم السؤال تحريم النظر بل تحريم انواع معينة من موضوعات النظر لا يرجى منها فائدة . ولا يمكن الوصول فيها الى يقين . بل على العكس ينتج عنها ضرر ، ولا تؤدى الا الى التشعب والتشتت والتضارب والمحن أو على أقل تقدير الى الشك والريبة والتردد والظن . وفى كلتا الحالتين يترك العمل ، ويصبح النظر مطلبا فى ذاته وليس وسيلة لتحقيق العمل . القصد من التحريم هنا توجيه الانسان الى الحياة العملية بعيدا عن التشعيبات النظرية التى لا ينتج منها أى اثر عملى . ان كراهية السؤال فى موضوعات متعالية انما هو من أجل توجيه الجهد الى العمل ، وترك التفكير فيها وراء العالم الى ما فى العالم . النظر موجه الى العمل ، والفكر متجه الى الواقع بعيدا عن الموضوعات المتعالية التى لا ينتج عنها اثر عملى أو لا تكون منطقة لوجود أو تصورا لتحليل خبرة (١٤٨) . تشير

(١٤٧) هذه هى مصطلحات الشاذلى فى « الموافقات » فى مقاصد الشريعة ، مقاصد الشارح .

(١٤٨) يوجد نوعان من التساؤل فى القرآن الاول مرذول وهنـو

النصوص التى تنفد هذا التحريم الى هذا المعنى اى توجه الانسان نحو العمل ووقايته ضد كل اغراق فى الغالم واغتراب عن الواقع . رفض الحديث عن القدر تأكيد لحرية الانسان وتحقيق لها من حيث هى قوة فاعلة وليس من حيث هى مسألة نظرية ترتبط بشئ خارج عنها يكون طرفا لها مثل ارادة « الله » فى حين أن العالم هو طرفها وميدانها ، والعقبة مانعها وحدها (١٤٩) .

ولا يعنى وجود المتشابه من الآيات نفى النظر لأن التشابه له قواعد تحيله الى محكم فتسكن النفس اليه . ليس التشابه انكارا للنظر بل

التساؤل حول الموضوعات المتعالية التى لا يأتى منها نفع عملى مثل السؤال عن الروح : « ويسالونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » (٨٥ : ١٧) أو السؤال عن الساعة : « يسالونك عن الساعة أيا مرساها ، فيم أنت من ذكراها ، الى ربك منتهاها » (٧٩ : ٤٢) ، « يسالك الناس من الساعة قل إنما علمها عند الله » (٣٣ : ٦٣) ، « يسالونك كأنك حفى عنها قل إنما علمها عند الله » (٧ : ١٨٧) ، أو رؤية الله : « تريدون أن تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل » (٢ : ١٠٨) ، والنهى واضح فيها « يا ايها الذين آمنوا لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم » (٥ : ١٠١) . أما السؤال المباح فحول الموضوعات ذات النفع مثل الاهلة : « يسالونك عن الاهلة قل هى مواعيت للناس والحج » (٢ : ١٨٩) ، أو عن الشهر الحرام : « يسالونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير » (٢ : ٢١٧) ، أو عن الأنفال « يسالونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول » (٨ : ١) ، أو عن حيز النساء « ويسالونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء » (٢ : ٢٢٢) أو عن الحلال « يسالونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات » (٥ : ٤) ، أو عن الحرام « يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير » (٢ : ٢١٩) ، أو عن الاحوال الاجتماعية مثل « ويسالونك عن التامى قل اصلاح لهم وخير » (٢ : ٢٢٠) ، أو عن الاتفاق « ويسالونك ماذا ينفقون قل العفو » (٢ : ٢١٩) ، « ويسالونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فلول الدين » (٢ : ١٥) . وقد يكون السؤال حصول التاريخ للعلم مثل « ويسالونك عن ذى القرنين قل سألتوا عليكم منه ذكرا » (١٨ : ٨٣) ، أو عن الطبيعة « ويسالونك عن الجبال قل ينسفها ربى نسفها » (٢٠ : ١٠٥) .

(١٤٩) انظر الفصل السابع ، خلق الافعال .

دعوة لاعمال النظر من أجل ترجيح المعنيين طبقا لحاجات العصر ومقتضيات
الوقائع واختيار الانسان للأفضل والأصلح . وليس ارباكا للعقل وتخديرا
له عن مواطن الشبهات . التشابه له دور ايجابي في ابراز دور العقل
وليس في ايقاف نشاطه . والانسان قادر على احكام التشابه بما لديه من
قرائن . فما الفائدة من متشابه لا يعلمه الانسان ؟ ان القبح في النظر
لوجود التشابه هو ايضا قبح في المحكم لأن المحكم لا يمكن فهمه الا بالنظر
ولا يمكن التمييز بينه وبين التشابه الا بالنظر والفهم .

ولا يعنى الرجوع الى النص كحكم بين وجهات النظر المختلفة انكار
النظر لأن النص نفسه الذي نحتكم اليه لا يفهم الا بالنظر ، ويتأسس في
العقل بمعناه الواسع الذي يشمل الحس والمشاهدة . بل ان مقياس فهم
النص هو مدى تطابق هذا الفهم مع العقل والحس . النص مرتبط باللغة
وباسباب النزول ولا يمكن فهم معناه الا بالرجوع اليهما ، وذلك لا يتم
الا بالنظر . لا يعنى تعدد وجهات النظر نفى النظر لأن هذا التعدد يمكن
التحقق من مدى صحته بالرجوع الى الحس والمشاهدة . فالعقل أحصد
أطراف المطابقة . اذا ما تعددت وجهات النظر من حيث العقل فانه يمكن
اختيار اكثرها تطابقا مع الحس . يضع العقل عديدا من الآراء والوقائع
يختار اصلحها له .

ولا يعنى الوقوع في الخطأ نتيجة النظر نفى النظر . فالنظر يؤدي
الى الخطأ كما يؤدي الى الصواب النظر أداة للصواب والخطأ على
السواء . والخطأ في القياس لا يهدم القياس بل يصحح القياس الفاسد
كى يصبح صحيحا . والنظر قادر على تصحيح أخطاء النتائج بمقاييس
الصدق المعروفة في المنطق . لذلك جعل علماء أصول الفقه للمخطيء اجرا
وللمصيب اجرين لأن المخطيء اعمل العقل ومارس النظر . ليس النظر
قولا بلا علم او دليل بل هو أساسا نظر في الدلالة ، في سكون النفس
للدليل . وفيما لا دليل عليه يجب نفيه . ليس النظر اتباعا لهوى او
مصلحة ، وليس قولا بظن او رجما بغيب بل بداية للعلم اليقيني . لا يؤدي
النظر اذن الى أى مخاطر او يوهم الوقوع في الخطأ واعتقاد الكذب فالاقدام
على النظر خير من الاحجام عنه . بل ان نفى النظر هو الذي يؤدي الى
الوقوع في الخطأ . ولا صواب في التقليد او التسليم . واذا كان في الاقدام

على النظر خطورة الوقوع في الخطأ فإن الامتناع عن النظر فيه خطورة أكبر وهو عدم الوصول الى اليقين على الادلاق الا مصادفة او عشوائيا . ولكن الاقدام على النظر فيه احتمال الوصول الى اليقين دون الامتناع عن النظر ، وبالتالي فالاقدام على النظر خير من الاحجام عنه .

ولا يدل تفسير الراى أو المنهج أو المقدمات أو النتائج على انتفاء النظر بل يدل على أن النظر هو البحث الدائب عن الدليل . اذا تغير الدليل او كانت هناك أدلة معارضة او زادت الأدلة وضوحا فقد تتغير النتائج والا وقع الانسان في الدجماطيقية اى الاعتقاد بشئ مع وجود أدلة مناقضة لما يعتقد ، وجحد الدليل ، وبدا بمقدمات خاطئة ، وانتهى الى استنتاجات باطلة . لا يدل السعى وراء الدليل حيثما كان على انتفاء النظر بل على تأكيد النظر . بل ان تغيير الراى هنا ترك للباطل ورجوع الى الحق واستبعاد للخطأ والانتفاء الى الصواب . لا يعنى الانتقال من مذهب الى مذهب انتفاء النظر بل انتقال المكلف من الباطل الى الحق بعد العلم بوجه الدليل ، واذا انتقل من باطل الى باطل فانه يحدث لاستمرار الشبهة وغياب الدلالة . لا يعنى الراى حدوث تغير طبقا للهوى او المزاج او المصلحة والا كانت المواقف الانسانية كلها لا عقلية تقوم على الارادة والنزوع أكثر مما تقوم على العقل والرؤية . وللانسان علم ضرورى يقوم على البدهة الحسية واثائل العقول ومعطيات الوجدان . ولديه سكون النفس الى الدليل وبالتالي القدرة على التمييز بين الحق والباطل والا وقعنا في تكافؤ الأدلة والشك وهما من مضادات العلم وليس من مكوناته (١٥٠) .

ان كل ابطال للنظر اعتمادا على الحجج العقلية انما يثبت وجوب النظر لأنه لا يمكن نفى النظر الا بنظر . واذا بطل النظر بالحجج النقلية

(١٥٠) فصل القاضي عبد الجبار الحجج ضد النظر وفنـدها بالتفصيل نظرا لخطورة التصوف الذى انتهى الغزالي بالدعوة اليه فكان آخر صيحة دفاعا عن النظر من المعتزلة قبل صيحة ابن رشد في القرن السادس باسم علوم الحكمة . المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٦٦ — ١٩٦ ، التحقيق التام ص ٣٤ — ٣٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، الارشاد ص ٨ — ٢١٠ التلخيص ص ٢٨ .

فانه لا يمكن فهمها الا بالنظر . فالنظر واجب في كلتا الحالتين . كما انه يمكن قلب الحجج النقلية فيثبت النظر . فلا يعقل وجود وحى يستعصى على الافهام ، يتجاوز حدود العقل ولا يعلمه الا « الله » بالرغم من وجود قرائن يمكن معرفته بها . النظر شرط في فهم الكتاب والسنة . ولولا النظر الوحي لظل الوحي صامتا . ان كثيرا من الحجج النقلية التى توحى ببطلان النظر اما خاصة ترد مورد العموم او عامة ترد مورد الخصوص . وان ظاهرها ليدل على غير ما استعملت فيه . لذلك كانت الحجج النقلية عند علماء اصول الدين ظنية لتوقفها على اللغة والاستعمال ، ووجود حجج نقلية اخرى معارضة يثبت بها النظر وتستعمل في محلها طبقا لقواعد اللغة واسباب النزول ولا يمكن قلبها الى ضدها ، واضحة لا تحتمل التأويل او التخريج (١٥١) .

لا يترك النظر الا عندما يترك الانسان نفسه عن وعى او عن غير وعى الى التقليد او الهوى او المصلحة طلبا للرئاسة او سعيا وراء منصب او ايثارا للسلامة والسكون ، ودرءا للمخاطر التى قد يتعرض لها الناظر من قوى التسلط والظلم ، قد يترك النظر عنادا للحق او حبا في شخص او جهلا بالسمع او اعتقادا بتكافؤ الأدلة او تحزرا عن الدخول في المعارك الفكرية . ان ترك النظر قد تكون له اسباب سياسية صرفة لدى الحكام الذين يهتمهم ابعاد الشعوب عن النظر او من الشعوب لا يثارها السلامة وحرصها على لقمة العيش تمثلا واستشهادا لبعض الامثال العامة التى تكون دينها الشعبى تكوين النصوص الدينية له (١٥٢) .

خامسا : كيف يفيد النظر العلم ؟

وهو سؤال نظرى خالص اقرب الى « ميتافيزيقا » العلم منه الى نظرية العلم لانه يبحث في البناء النفسى للعلم ويحوله الى عمليات ارتباطية خالصة ويفرق فيها مع التوضيحية بكل بناء العلم العقلى الواقعى . وقد

(١٥١) انظر سابعا : الادلة النقلية .

(١٥٢) مثلا « الباب الذى يجى منه الريح سده واستريح » .

اشتد الخلاف حول أمور ظنية خالصة لا يمكن فيها الوصول الى يقين الا عن طريق الاستبطان . هذا بالاضافة الى ان الخلاف في الفتايج لا يؤدي الى انهيار نظرية العلم لانه خلاف في التفسير وليس في الشيء .

١ — نظرية التوليد : وقد انحصرت النظريات في كيفية افادة النظر للعلم في أربعة . كل اثنين منهما متصارعان . ولكن الصراع الثانى بين الاثنين الاخرين اهم واشد من الصراع الاول بين الاثنين الاوليين .

(١) يفيد النظر العلم عن طريق اعداد النفس لتقبل الفيض او الالهام . النظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا . وفي حقيقة الامر ان هذا الافتراض خروج على النظر ودخول في الفيض والالهام الذى هو انكار للنظر . ويجعل مصدر العلم من خارج الشعور وليس من داخله . ويقلل من دور الذهن والنظر . فقد يحدث النظر ويخل « صاحب » الفيض . ومادام صاحب الفيض كريما فلماذا النظر ؟ صحيح ان هناك معارف حدسية ولكنها تتم من خلال النظر ومن داخله فترا على المقدمات وليست مستقلة عنه ، وتتم من داخل الشعور وليس من خارجه . وهذا هو تصور الحكماء الذى يجمع بين تصورى المعتزلة والاشاعرة لانه يقوم على الوجوب مثل المعتزلة اى وجوب افادة النظر للعلم ضرورة ولكنه وجوب من « العقل الفعال » الذى منه يفيض العلم الى داخل الشعور نقشا عليه بدل ان ينشأ من داخل الشعور نبثا فيه . صحيح ان الشعور به استعداد وتهيؤ ولكن العلم لا ينشأ من « العقل الفعال » الذى حوى كل العلوم . وهو افتراض يجعل نظرية العلم اقرب الى الاسطورة او التشبيه الاولى منها الى تحليل العلم . أين « العقل الفعال » ؟ ما هى العلوم المخزونة فيه ؟ من الذى وضعها ؟ هل هى مدونة (اللوح المحفوظ) ام شفاهية ؟ وكيف تنزل الى عالم الارض ؟ وكيف تدخل في شعور الانسان ؟ وكيف تنقش فيه ؟ وهل هى مقولات (تصورات) ام الفاظ ام معان ؟ وكيف يتم الحصول عليها ؟ وهل هناك اتفاق عليها كما وكيفا ، فهما وتفسيرا ؟ اذا كان المقصود وجود الحقائق كابنية مستقلة فى العقل فان « العقل الفعال »

يكون داخل الشعور وليس خارجه (١٥٣) .

(ب) وقد يفيد النظر العلم عن طريق الوجوب لا عن طريق التولد .
يعنى الوجوب لزوم النتائج عن المقدمات ضرورة ويعنى عدم التولد أن تكون
هذه الضرورة خارجية وليست داخلية لأن المكثات كلها مستندة الى
« الله » والله لا يجب عليه شئ . يقوم هذا الافتراض ، في واقع الامر ،
بخطوة الى الأمام في الربط الضروري بين النظر والعلم ثم بخطورة الى
الخلف في رفض أن يكون هذا الارتباط داخليا في الشعور . كما أنه بدخل
افتراضا اكبر لا حاجة له حتى الآن في بناء نظرية العلم وهو اسناد هذا
الارتباط الممكن الى « الله » والله لم يثبت بعد كذات او صفات او افعال .
مازال في هذا الافتراض حساسية ضد الاعتراف بالطبيعة وقوانينها المستقلة
وبالتالى فانه يعبر عن نظرة متطهرة دينيا مدمرة للعالم علميا . وكل قضاء
على الضرورة الداخلية في العالم هدم لنظرية العلم . وقد شاء هذا
الافتراض أن يقدم حلا وسطا بين الوجوب والتوليد فقاتل بالوجوب غير
المتولد ، والحدول الوسط لا تؤدي الى حل الاشكال المنهجى او الى اعطاء
نظرية جديدة تبين نسبة النظر الى العلم . القول بالوجوب مع نفي التوليد
قول بالوجوب العقلى الصورى دون الوجوب الطبيعى المادى ، وهو
الوجوب المنطقى الخالص عن طريق احضار مقدمتين في الذهن ولزوم نتيجة
ثالثة منهما . ولكن هذا الوجوب الصورى الآلى يغفل التيار الحى للشعور .
كما انه يجعل العلم قضايا تتداخل فيما بينها عن طريق الاستغراق ،
وليست دلالات او معانى جديدة تحدث في الشعور . كما أنه يغفل نظرية
الحس والرؤية المباشرة للدلالات . ان القول بالفائدة النظر للعلم وجوبا
ثم اسناد هذا الوجوب الى « الله » وهو تحويل هذا الوجوب الى امكن
خالص وبالتالي القضاء على الوجوب ذاته وهو المقصود ويتفق مع مذهب

(١٥٣) هذا هو رأى الحكماء . المواقف من ٢٨ ، التحقيق التام
من ١٧ ، ونظرية الفيض اقرب الى الفلسفة . ولم يتعرض لها علماء
اصول الدين الا في العصور المتأخرة بعد احتواء علم اصول الدين لعلوم
الحكمة . والموضوع كله فلسفى وجزء من نظرية المعرفة في علوم
الحكمة . وسيعرض له بالتفصيل في الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

الإشاعة (١٥٤) . ولكن الإفادة بلا وجوب لا تعنى هدم الضرورة بين النظر والعلم بل تعنى أن العلاقة بينهما غير لازمة أو لازمة بالضرورة فقد يحدث النظر دون العلم لأن النظر مازال جاريا ولأن الدلالة لم تنكشف بعد . وقد حصل العلم بأقل قدر ممكن من النظر ، وتنكشف الدلالة بسرعة وربما سابقا لأوانها . يتم النظر والعلم في الشعور ، وعمل الشعور أوسع بكثير من النظر والعلم . النظر مقدمات الشعور ، والعلم نتائجها ، وبينهما تحدث الرؤية التي لا تحدد متى يحدث العلم بالنظر والتي قد تجعل العلاقة بين النظر والعلم علاقة غير ضرورية من حيث الكم أو من حيث الضرورة . ولكن العلاقة الكيفية ممكنة ومحتملة . لا يعنى ذلك انكار النظر وإثبات حصول العلم بالالهام بل ادخال رؤية الشعور لإدراك الدلالة . ليس عمل الشعور النظر والعلم فقط ، الوسيلة والغاية ، المنهج والقانون فهناك الدلالة وإدراك الدلالة (١٥٥) .

(ج) يفيد النظر العلم عن طريق العادة ، بمعنى الأعداد أو الإفادة أو التضمن أو الاقتضاء . طالما مارس الإنسان النظر أفاد العلم . فارتباط النظر بالعلم عن طريق العادة والتكرار (١٥٦) . والحقيقة أن ذلك ينفي وجود حقائق علمية مستقلة عن تكوينها ويخسلط بين مستوى النشأة والتكوين ومستوى الماهية والدلالة ، ويرد الثانى الى الاول مع أن التعالى أو المفارقة له وظيفة علمية هو الحرص على التمييز بين المستويات . أما افتراض أن « الله » هو سبب العادة وأنه هو الخالق للاقتتران بين النظر

(١٥٤) هذا هو رأى الرازى ، المواقف ص ٢٨ ، وذكره الغزالي على أنه المذهب عند الإشاعة ، عند أبى بكر وإمام الحرمين والطوسى ، شرح المقاصد ص ٥٩ .

(١٥٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٠ ، ص ٨٤ ، ص ٩٣ ، ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ص ١٥٢ .

(١٥٦) هذا هو رأى الأشعرى ، المواقف ص ٢٧ ، والحقيقة أن نظرية الإشاعة ليس لها اصطلاح خاص لأنها رد فعل على نظرية المعتزلة في « التوليد » . اثباتا عند المعتزلة ونفيا عند الإشاعة ، المقاصد ص ٥٧ — ٥٨ ، مطالع الأنوار ص ٣١ . ومما يدعو للتأمل اقتران المذهب الجسمى بالدين وبالإيمان بالله مع أنه معروف أنه مضاد له ! .

والعلم فهو افتراض سابق لاوانه عن تأسيس نظرية العلم لان « الذات » لم يتم اثباتها بعد . كما انه خلط بين موضوع تأسيس العلم وموضوع خلق الأفعال ، وتصور كل واجب ممكن واسناده الى « الله » وبالتالي التمساء على استقلال قوانين الطبيعة . وكيف يمكن المحافظة على التنزيه و« الله » يقرن بين النظر والعلم كما يقرن بين الاحتراق والنار ؟ وقد يكون هذا الاقتران عادة صرفة أو عادة مع الكسب مما يدل على الخلط بين موضوع العلم وخلق الأفعال . وقد يكون لزوما عقليا محضاً ولكن أيضاً بخلق « الله » وليس عن طريق قوانين العقل . وبالتالي يكون هذا الافتراض هدم لقانون العلية وهدم الأوائل العقول .

وقد تصور الأشاعرة أن القول بالتوليد يعنى القول بالوجوب أى وجود علاقة ضرورية بين العلة والمعلول أى بين النظر والعلم ، وبالتالي النيل من « الإرادة الإلهية » التى لا يجب عليها شئ فأنكروا التوليد وجعلوا النظر يتضمن العلم ولا يولده أو يوحد ، هو شرط وليس علة موجبة على عكس التوليد عند المعتزلة الموجب للعلم ايجاب العلة الى معلولها . وهنا ينشأ الصراع بين نظرية العلم كتحويل للعقل بصرف النظر عن « الالهيات » وبين نظرية العلم التى تريد أن تكون مقدمة للالهيات . أن انكار توليد النظر للعلم وإيجاب وجود العلة للمعلول هو فى الحقيقة تفكير « الهى » مقنع اذ لا يجب على « الله » شئ حتى فى العلم ، فى حين أن الوجوب فى العلم ضرورى لأنه ربط النظر بالعلم عن طريق الدليل هو أيضاً وجوب . لذلك كانت المشكلة جزءاً من خلق الأفعال وليست مسألة علمية خالصة . وسواء كان النظر بفعل الإرادة القديمة أو كسباً للعبد فإن أحداث النظر للعلم يتم بفعل ارادة خارجية عند الأشاعرة — بالرغم من أن الكسب اقتراب من أفعال الشعور الداخلية — وليس بأفعال الشعور . وبالتالي فإن إدخال افتراض « الله » لتأسيس نظرية العلم سابق لاوانه بل وهدم للعلم لأنه أوسع بكثير من موضوع العلم ومازال السؤال : هل النظر يفيد العلم « بالله » ؟ لم يطرح بعد داخل نظرية العلم . ومن ثم فكل استباق م ٢١ — التراث

للفكر « الالهى » قبل تأسيس نظرية العلم هدم العلم (١٥٧) .

فضل الاشاعرة — بدافع الايمان ودون نظر لتأسيس العلم مادام الايمان يعطى اليقين والعلم ما هو الا مبرر سطحي له لترويجه وسط العامة — فضلوا افادة النظر للعلم عادة وخلقاً . كلما حدث النظر افاد العلم . وبالتكرار تنشأ العادة على ربط النظر بالعلم وعلى وقوع العلم بعد النظر . وهو تصور آلى خالص ينكر عمل الشعور الداخلى . اما الخلق فانه يحدث بتدخل ارادة خارجية تجعل النظر يفيد العلم وهو التصور المعارض للعادة . يؤدى انكار التوليد اذن الى التصور الآلى الذى ينكر حياة الشعور ، ويجعلها قاصرة على الانطباعات الحسية او الى التصور الارادى الخارجى الذى يجعل الشعور محلاً للأفعال اخرى خارجية عنه . وكلا التصورين انكار لحياة الشعور واستقلاله . التصور الآلى تصور ميت لا حياة فيه ، يجعل الشعور فى حالة من السلب الدائم لا ينفعه تدخل ارادة خارجية لحيائه لانه لا يقوى على ردها . ما هو الا مستقبل لها ، عاكس لما تريد . وكان الشعور أصبح محاصراً بين طبيعة ميتة وارادة خارجية لا تفعل الا فى الأموات ، والانسان نفسه لا وجود له كحياة وشعور وأفعال (١٥٨) .

انكار التوليد هدم للعلم وللرابطة الضرورية بين المقدمات والنتائج والا فانه يمكن سماع الخبر دون حدوث العلم . ولما كان الوحي قد اتانا بالخبر فان انكار التوليد يؤدى الى انكار العلم بصحة الكتاب وبصدق الوحي . ايجاب النظر اذن ايجاب للعلم ، ولا وجود للسبب دون المسبب . كمال النظر بقوليد العلم ، وكلاهما مقدور للانسان حسب الدواعى . ولو لم يكن الانسان قادراً على النظر والعلم لما كان قادراً على تضادهما من النظر والشك . واذا كان النظر واجبا بالاضطرار فان المعرفة واجبة

(١٥٧) الشامل ص ١٠٥ — ١٠٧ ، ص ١١٢ — ١١٣ ، الارشاد ص ٦ ، التحقيق التام ص ١٦ — ١٧ ، انظر أيضاً الفصل السابع ، خلق الافعال .

(١٥٨) شرح المقاصد ص ٥٨ ، المحصل ص ٢٨ — ٢٩ ، التلخيص ص ٢٩ — ٣٠ ، شرح التفتازانى ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ١٦ .

بالاستدلال . وجوب النظر ليس متعذرا فهو في الاول مناط التكليف وفي الثاني مولد للعلم (١٥٩) .

ولا ينفي وقوع التوليد بطريقة لا شعورية وقوع التوليد لان ادراك التوليد يتطلب قلب النظرة من الخارج الى الداخل ورؤية عمل الشعور رؤية مزدوجة . ومع ذلك فالعلم بالعلم ممكن اضطرارا بل ان العلم بالعلم اساس العلم . يمكن معرفة وجوب النظر للعلم ، وهى نظرية العلم ذاتها ، وتتبع احوال الشعور ووصف افعاله التى بها يتأسس العلم . توليد النظر للعلم هو علم العلم ويحتاج الى نظر واستدلال ، ولا يكون بالضرورة علما ضروريا (١٦٠) .

ولا يعنى ارتباط العقل بالحس ونشأة جزء من مادة النظر من الحس الشك في توليد النظر للعلم فالنظر قادر على احضار الغائب ، وهو ما لا يستطيعه الحس ، وقادر على تأمل ما يغيب عن الحس . والعقل قادر على تصحيح أى خطأ في المادة الحسية ، وهو قادر كما وكيفه على تجاوز الحس . ويصعب الشك في صحة الادراك الحسى لان الحس أحد مصادر المعرفة وأحد وظائف الشعور والشك فيه يفصله عن عالم الشعور ، وبصبح الشعور مجرد وعى فارغ بلا عالم . ولا يمكن رد كل النظر العقلى الى الحس لانه اوسع نطاقا وأشمل منه . وكلاهما من افعال الشعور مع معطيات الوجدان . والكل داخل الشعور المعرفى الذى هو في نفس الوقت احساس بموقف وادراك لطبيعة المرحلة التاريخية التى تمر بها الجماعة (١٦١) .

(١٥٩) المعالم ص ٨ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٨٤ — ٨٧ ، ص ١٩٦ — ١٩٨ ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ، ص ٤٩٠ — ٤٩١ .

(١٦٠) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٩٥ ، ص ١٤٤ — ١٤٦ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

(١٦١) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٥٦ — ١٥٧ ، ص ١٦٠ — ١٦٣ أنظر ايضاً سابقا ، ثالثاً : اقسام العلم والرد على خداع الحواس .

ولا ينفى الوقوع في الخطأ توليد النظر للعلم اذ يمكن معرفة أسباب الخطأ وتصحيحها ومراجعة النظر في مقدماته واستدلالاته . الخطأ شائع ويمكن تصحيحه بمقاييس الصدق مثل سكون النفس ، والمطابقة مع الواقع واتساق الفكر مع نفسه واكتشاف ماهيات الأشياء في الشعور . قد يحدث الخطأ من الحواس أو العقل أو الوجدان ولكن حدوث خطأ في وظائف الشعور يصحح بعضها بعضها وبالتالي لا ينفى توليد النظر للعلم (١٦٢) .

ولا ينفى افادة القياس الظن توليد النظر للعلم لانه على قدر المقدمات تكون النتائج . التوليد عملية استخراج المعاني بصرف النظر عن درجة يقينها . وقد يتحول الظن الى يقين بعد النظر في الأدلة من أجل الحصول على البرهان (١٦٣) . ولا يعنى تفاوت العلم بين الخفاء والجلاء أو الضعف والقوة أو القلة والكثرة أن النظر لا يولد العلم فالنظر بطبيعته نتيجة لأفعال الشعور أو فعل له . والشعور حالات متغيرة ، وتيار حي دائم ، يتفاوت النظر فيه بين الخفاء والجلاء . وتكون مهمة الايضاح هي الانتقال من الخفاء الى الجلاء ، ومهمة انماط الاعتقاد الانتقال من الظن الى اليقين حتى يتأسس العلم في الشعور . والوضوح والجلاء في النظر والعلم يكتسبان أثناء عملية التأسيس ولا يحدثان في البداية . فاذا كان اليقين في العلوم الرياضية صوريا بتطابق العقل مع نفسه ، وفي العلوم الطبيعية ماديا بتطابق العقل مع الواقع فانه في العلوم الانسانية ، في علوم الشعور ، تتفاوت المراتب طبقا لحالاته . بالإضافة الى أن نظرية العلم هي في الحقيقة تحليل لعلم العلم أو تأسيس للعلم السابق على كل علم خاص ، تحليل لأفعال الشعور في العلم من حيث هو علم ووصف لحركة الشعور الداخلية (١٦٤) .

-
- (١٦٢) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف، ص ١٥٣ — ١٥٦ ، ص ١١٩ — ١٢٢ .
 (١٦٣) التلخيص ص ٢٩ — ٣٠ .
 (١٦٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ص ١٥٣ — ١٥٦ .

والنظر لا يفسد الشعور لأن الشعور محل النظر ويعطيه أساسه ومادته وتولده الذى هو خلق العلم وابداعه . كما أن الشعور لا يفسد النظر بل يحميه من التشعب والصورية ويحرص عليه من الوقوع في التجريد والشككية . ولا ينفي الاجهاد الناشئ من النظر صحته وتوليده للعلم فالاجهاد يتم في الحس والعقل والوجدان والسمع (الخبر) . ولكن يتم النظر في حدود الطاقة الانسانية وعلى قدر الجهد الانسانى . ويمكن التخفيف من حدة الاجهاد بالنظر في اوقات متفاوتة بعد راحة البدن ومع حدوث الاطمئنان في النفس ، وبوجود البواعث ، وبالإحساس بالغاية ، والالتزام بالموقف ، والعمل من خلال الجمعيات المتخصصة ، والعمل السياسى المنظم ، والعمل الجماهيرى بدعوة الناس الى استرداد الحقوق ، والعمل اليومى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والتجرد والنقاء والعطاء الكلى للهدف القومى . كل ذلك يجعل النظر حاضرا دائما نشاطا خلاقا مولدا للعلم دون اجهاد أو ملل ، بحسن نية ، وبلحظات صدق ، وبتذوق للجمال ، وبمشاعر حب للناس ، وبضم للعالم كله (١٦٥) .

ولا يعنى حدوث العلم لفرد دون آخر بالرغم من ممارسة كليهما للنظر نفى التوليد لأن شعور كل فرد متميز عن غيره بدرجة في اليقظة والانتباه والتوتر وسرعة ادراك الدلالة . باختلاف العقلاء في العلم لا يقضى على توليد النظر للعلم . والاختلاف بين الناظرين لا يقضى على موضوعية العلم . اذ يرجع الاختلاف الى تباين القراءات أو الفهم أو التحصيل أو التعبير أو حتى المصالح والأهواء التى يصعب التجرد منها أو ظروف العصر أو القدرة على اكتشاف وجه الدلة أو طرق الاستدلال من المقدمات الى النتائج أو ادراك العلوم الضرورية أو درجات الاكتساب للعلوم النظرية . ينشأ الاختلاف بين العلماء نظرا لاختلاف انظارهم في الأدلة ، وتفاوتها لديهم بين الغموض والوضوح ، والضعف والقوة ، والظن واليقين ، والشك وسكون النفس ، والقدرة على دفع الشبهات ، والتفريق بينها وبين الحجج . ولا يختلف العقلاء على شهادة الحس وأوليات العقل

ومعطيات الوجدان . ومقاييس الصدق واحدة عند الجميع (١٦٦) .

وأخيرا فإن القول بأن أعمال النظر بالرغم من توافر كل الشروط لا يولد العلم انكار للنظر وللعلم على السواء ، وهدم للعقل وللحقائق معا ، ووقوع في اللاأدرية والشك أو في السر كموضوع للالهام أو في التقليد والتسليم . اذا ما توافرت الدواعى على النظر يتم النظر ، واذا ما حدث القصد الى النظر وتوافرت الأدلة تولد العلم . وإن لم يتولد العلم يكون العيب في غياب الدلالة . النظر نظر في الدليل . وإدراك لوجه الدلالة والاستدلال بها على المطلوب . لذلك كان في النظر ما يولد وما لا يولد طبقا للنظر في الدليل والعثور على وجه الدلالة (١٦٧) .

د — لم يبق الا أن النظر يفيد العلم عن طريق التوليد أى أن فعلا يوجب فعلا آخر . النظر فعل للانسان يتولد منه فعل آخر هو العلم . النظر فعل من أفعال الشعور الداخلية ، القصد اليه فعل الانسان ولكن النظر كفعل من أفعال الشعور لا دخل للارادة فيه الا من حيث القصد والنية والتوجه والفعل (١٦٨) . والتولد حادث في الشعور ، فالشعور تيار مستمر ، تتوالى أفعاله فيتولد العلم . وهو الاستنباط الصورى القديم ، استنباط النتائج من المقدمات ولكن على مستوى أفعال الشعور . أما التذكر فبالرغم من أنه يبدو غير مولد للعلم لان التذكر ليس فعلا اراديا مباشرا الا أنه في الحقيقة كالنظر ، كلاهما فعلا من أفعال الشعور ومولدان للعلم . فالقصد الى التذكر ممكن وبالتالي يكون فعلا اراديا كالنظر حين التوجه اليه . والنظر قد يكون مثيرا للتذكر ، يأتي النظر بمادة المعرفة من الحاضر ، ويأتى التذكر بمادة المعرفة من الخبرات المخزنة ، وكلاهما يشترك في الدلالة . النظر يستدعى التذكر كما يستدعى الحاضر

(١٦٦) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٣٧ — ١٥٠ .

(١٦٧) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٥٣ ، ص ٢٦٧ —

٢٦٨ .

(١٦٨) هذا هو رأى المعتزلة ، المواقف ص ٢٧ — ٢٨ .

الماضى ، وكلاهما يتحرك بالبواعث وينشط بالمقاصد والغايات . اذن قد يولد التذكر العلم فبالتذكر يمكن العثور على دلالات كانت غائبة ثم حضرت . وينشأ قياس النظر على التذكر او قياس التذكر على النظر من أن كليهما من أفعال الشعور التى تحضر الدلالات وتولد العلم . ولا يعنى القياس هنا افادة الظن أو اليقين بل يعنى التماثل فى أن كليهما من أفعال الشعور . التذكر نوع من النظر المفاجيء اذ يتذكر الانسان بغتة أو ينظر الى الوراء اذا ما استرجع ذكرياته ورأى دلالاتها . ولا تتزاحم الذكريات فيكون أحدها أولى بالتوليد من الآخر ، لان الذاكرة لا تعمل الا بالدواعى ، والدواعى أساس التكليف . لا يتذكر الانسان الا ما هو مدفوع نحوه ، وما هو فى حاجة اليه ، وما يحياه فى شعوره الحاضر من تحقيق المطالب أو تطلعه نحو المستقبل مثل الخوف من ترك النظر . وطالما أن العلم لا يتولد الا بتذكر الادلة وعدم نسيانها فذلك يدل على أن التذكر كالنظر ، كلاهما يولد العلم (١٦٩) .

والمتولدات لا تترك لها بل تنقسم بالاستمرارية والتواصل والا استدعى الامر تولدا جديدا فى كل حالة وانقطاع الذاكرة . وباصطلاح القدماء يولد الاعتماد الاكوان . النظر اذن واجب حالا بعد حال ويولد العلم ، ويستحق المكلف الثواب بفعله والعقاب بتركه . الزمان متصل ، والواجب ايضا متصل ولا حاجة الى تجديد التكليف . الامر على الدوام وليس على الانقطاع . تتوالد المعارف من بعضها البعض حتى ولو بدت منقطعة فى لحظات . ان التصور الاشعري لأفعال الشعور الداخلية والخارجية يحتاج الى تدخل ارادة خارجية مشخصة فى كل لحظة من لحظات الشعور وهو يقوم بأفعاله لانه غير قادر بطبيعته على الاستمرارية والدوام . لا يتوقف الواجب الا بوجود الموانع ، وامتناع الشروط مثل الغفلة والنوم أو الجنون والبله والاخترام (الموت) ، وعدم توافر الدواعى ووجود الصارف . لا يعنى ذلك وقوعا فى الجبرية ، اذا

حدث السبب حدث المسبب بل يعنى الاعتراف باستمرارية أفعال الشعور من البداية الى النهاية . الارتباط وجوبى وجودى وليس ارتباطا عليا ماديا فحسب . الارتباط الاول هو الاساس والجوهر والثانى هو الفرع والظاهر . لا يعنى ذلك « وجوب توبة الرامى قبل أن تصل الرمية » بل وجوبها عن قصد الرماية وهو قصد موجود . اذا كان المكلف قاندا على النظر فهو فاعل النظر ، وهو القاصد اليه بحسب ارادته ودواعيه . بل ان افعال الشعور مرتبطة بالدواعى والقاصد . فالسهو طارئ ، والترك عرضى (١٧٠) .

ليست علاقة النظر بالعلم اذن علاقة صورية خارج الزمان بل علاقة تنشأ فى الزمان . يحتاج التوليد الى زمان حتى يحدد النظر العلم . قد يحدث التوليد فى اللحظة ، وقد يحدث فى التانى او باصطلاح علماء أصول الدين قد يحدث على الفور وقد يحدث على التراخى . ويرتبط الزمان بالاستعداد الطبيعى . يحتاج الشعور اليقظ الى زمان اقصر مما يحتاجه الشعور البليد . كما يختلف احساس كل منهما بالزمان من حيث الشدة والتوتر (١٧١) : ولما كان النظر يتم فى الوقت فانه قد يقع فى الحال بعد حدوث الخاطر دون أن يكون محددا بوقت التكليف مثل الصلاة حاضرا او قضاء ، على الفور او على التراخى ، فى الوقت المضيق أو الوقت الموسع . لا يعنى ذلك أنه يحدث فى أى وقت بل فى الوقت الاول للوجوب وفى الوقت الثانى لتوليد العلم وفى الوقت الثالث للممارسة والفعل . ومنع ذلك فقد يكون الافيد للشهوب التى لا تشعر بوجوب النظر عليها أن يجب عليها فى الحال ، على الفور دون التراخى ، وحاضرا دون قضاء ، وفى الوقت المضيق دون الوقت الموسع حتى يتم ايقاظها من سباتها .

ليست صلة النظر بالعلم اذن صلة آلية ، بمجرد وجود النظر

(١٧٠) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٨٤ — ٨٧ ، ص ٩٨ .
 ٩٩ ، ص ٤٥٠ — ٤٥٥ ، ص ٤٦٥ — ٤٦٦ ، ص ٤٦٧ — ٤٧٠ .
 (١٧١) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٤٧ — ١٥٠ .

يحصل العلم بل لابد من التوليد وهى الحسالة الشعورية التى يحصل فيها النظر ، ويتولد منها العلم اذا توافرت شروط التوليد . ليس كل من علم قواعد الشعر شاعرا ، ولا كل من علم قواعد اللغة كاتباً ، يمكن معرفة كيفية التوليد ولو أن ذلك ليس شرطاً ضرورياً لتوليد النظر العلم . ولكن باستطباع فيلسوف العلم أو مؤسسة وصف أفعال الشعور ويبين كيفية التوليد . قد لا يعلم الشاعر ضرورة كيفية حدوث عملية قرض الشعر ولكن عالم الفن قادر على ذلك بوصفه لعمليات الخلق الفنى . وقد لا يتم هذا الوصف قبل توليد النظر العلم . الوصف هو وصف لشيء . يحدث الشيء أولاً ثم يتم وصفه ثانياً . لا يعنى ذلك أن النظر لا يولد العلم لان العلم بكيفية التوليد قد يحصل بعد التوليد ذاته عن طريق الاستبطان . ولكن عدم العلم بكيفية الشعور لا ينفى حدوث التوليد (١١٧٢) .

التوليد اذن هو طريق الحصول على الدلالة بعد النظر فى الدليل . الدلالة بداية اليقين واستبعاد مضادات العلم من شك وظن ووهم وجهل وتقليد . ولا تحدث الا فى الشعور . يلتقط المنتبه دون شعور النائم والغافل ، ولا تقع الا فى الشعور العاقل دون شعور الطفل أو الصبى أو المجنون . لا يعنى التوليد ارتباطاً علياً بين النظر والعلم دون أى شروط بل يعنى انكشاف الدلالة فى الشعور ورؤية الماهية بتوافر الشروط . الشعور خالق للمعانى وواهب للدلالات ، يتولد فيه العلم . لا يوجب النظر العلم آلياً بل بواسطة الدليل . النظر فى الدليل يؤدي الى العلم بالمدلول . واذا ما عثر الناظر على المدلول فعليه اعادة النظر حتى يعثر على الدليل فلا مدلول بلا دليل (١٧٣) .

والتوليد شرط صحة النظر . اذ طال النظر ولم يحدث العلم فانه يكون حتماً قد توجه بعيداً عن الادلة . ولا يمنع وقوع الشبهات فى النظر نفى التوليد فالشبهات تجيء وتذهب ، والناظر قادر على التمييز

(١٧٢) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٦٣ — ١٦٥ .

(١٧٣) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٦٩ ، ص ٧٧ — ٨٤ ،

ص ٩٢ ، ص ١٠٠ — ١٠٣ ، ص ٢٢٧ — ٢٣٧ .

بين الشبهة والدليل وذلك بسكون النفس الى الدليل وطردها للشبهة . كما تنبه الدواعى والخواطر على صحة النظر وتوليد العلم . ان الوعى الدائم بوجوب النظر يولد العلم ضرورة بالحدس أو الاستدلال . ولا يؤدى عدم النظر الى الجهل لان عدم النظر ليس فعلا بل تركا ، والترك لا يتحول الى فعل . كما لا يولد النظر الشبهات . فالتوليد طريق العلم ونفى الجهل عن طريق الدلالة ، والدلالة محو للشبهة ولا يتضمن بالضرورة توجيه الشك والظن فالجهل عدم العلم ، وهو ادراك العلم ابتداء ولو بطريق النفى . والشك لا يولد العلم . ولا يعنى احتمال ان يؤدى الى جهل انتفاء النظر ، فالنظر لا يولد الجهل لان الجهل اعتقاد جائز غير مطابق يحدث من غير نظر بل لجرد الاعتقاد ، وهو ضد العلم (١٧٤) .

وهناك فرق بين العلم الضرورى فى التوليد والعلم الضرورى فى الالهام . يتم العلم الاول بأفعال الشعور الداخلية بعد النظر فى حين ان الثانى يحدث بالالهام الناتج عن الطبيعة دون نظر . ويتم الاول بطريقة الرؤية والحصول على الادلة فى حين يتم الثانى فجأة وبلا مقدمات وبدون حاجة الى دليل . ويمكن مراجعة الاول والتحقق من صدقه فى حين لا يمكن مراجعة الثانى أو التحقق من صدقه بل يكون تعبيرا عن طبيعة ، ويكون صدقه مرهونا بأطراد الطبيعة (١٧٥) .

٢ — شروط النظر : لا يحدث النظر الا بشروط هى نفسها شروط العلم من حياة وبقظة وانتباه ونظر . فالحياة شرط العلم لان العلم حالة للشعور (١٧٦) . وكذلك شرط النظر مطلقا هو الحياة . لا نظر بدون حياة ، وانتهاء الحياة معناه انتهاء النظر . الاحياء الذين لا يعملون النظر أموات ، والاموات الذين مازلنا نتعامل مع نظرهم

(١٧٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٦٩ ، ص ١٠٤ — ١١٣ ، ص ١١٦ — ١١٨ ، ١٢٧ — ١٣٧ ، ص ٢٥٥ — ٢٥٨ ، ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .
(١٧٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٩٠ ، ص ٩٦ .

(١٧٦) المواقف ص ٢٨ ، انظر ايضا فى هذا الفصل تعريف العلم . اطلق القاضى اسم الشرط على النظر . الشامل ص ١١٠ — ١١ .

أحياء . ليست الحياة فقط شرط النظر بل نتيجه ، ليست فقط مقدمته بل ثمرته ، وليست الحياة فقط شرطاً للعلم بل هو الشرط العام الشامل لليقظة والانتباه والنظر والعلم والمعرفة . هي شرط القدرة والسمع والبصر والكلام والارادة . وقد دعا ذلك البعض الى اخراج هذا الشرط من حد العلم . ومع ذلك تظهر الحياة كشرط للعلم في الالهيات كما تظهر في الطبيعيات . ففي الالهيات الحياة شرط العلم والقدرة في صفات الذات . وفي الطبيعيات الحياة شرط وجود الاجسام (١٧٧) .

وقد يتميز شرط النظر اكثر فيصبح العقل . فالنظر يتم بالعقل ، ومن له عقل له نظر ، ومن لا نظر له لا عقل له . وقد يتميز شرط العقل بشرطى الانتباه واليقظة لما كان العقل هو حياة الشعور اليقظ المنتبه . الانتباه من الغفلة ، واليقظة ضد النوم . فالعلم مظهر من مظاهر الحياة ، والحياة هي اليقظة والانتباه . لا علم لميت او نائم او غافل . والعلم ايضا يبعث على الحياة واليقظة والانتباه . هناك اذن علاقة متبادلة بين الشرط والمشروط . لا يحدث العلم الا بالحياة واليقظة والانتباه وفي نفس الوقت يبعث العلم على الحياة واليقظة والانتباه . وما يحدث في عالمنا هذا من تجاوز العلم والغفلة يجعلنا نشك في صحة العلم . لو كان العلم صحيحا لما حدث الا باليقظة ولاحدث الانتباه (١٧٨) .

وقد يجعل البعض النظر ليس فقط شرطاً للعلم بل مضادا له لانه عدم حصول العلم . والحقيقة ان التضاد هنا غياب وليس تعارض وجود .

(١٧٧) اشترط المعتزلة في وجود الحياة في الشيء ان يكون ذا بنية مخصوصة اقل اجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر حسب اختلافهم في عدد أجزاء الجسم . وأجاز الصالحى منهم وجود العلم والقدرة والادراكات في الاموات . واشترط الاشعري الحياة في وجود الكلام فيها ليس بحى وأجاز القلانسي من اهل السنة وجود الكلام فيها ليس بحى . ولم تجز الكرامية وجود القدرة الا في حى . المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٣ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٥ ، الشامل ص ١١٠ ، الاصول ص ٢٨ — ٣٠ .

(١٧٨) شرح المقاصد ص ٧٤ ، الارشاد ص ١٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٢٠ — ٢٢٥ ، ص ٢٣٥ — ٢٣٨ .

ومن ثم كان النظر اقرب الى الشرط منه الى التضاد . العلم يحدث بالنظر ، والذي يضاد العلم هو الشك والظن والوهم والجهل والتقليد . وقد يجعل البعض الآخر النظر مؤديا الى العلم دون ان يكون شرطاً له . فشرط العلم هو الحياة مقارنة للمشروط ، ولا يتصور مقارنة النظر للعلم . والحقيقة ان هذا اما اقلال لشأن النظر او مجرد خلاف لفظي واستبدال لفظ شرط بلفظ آخر هو مؤدى ، الاول يدل على الثبوت والثاني يدل على الحركة ، الاول يدل على عدم وجود الضد مثل غياب الادراك والثاني يدل على ضرورة وجود المنهج وهو النظر (١٧٩) .

ولا يحتاج النظر الى علم مسبق اذ انه سابق على اى علم . بل ان عدم العلم شرط صحة النظر لان النظر يؤدي الى العلم . واذا كان هناك نظران بعد العلم بالمنظور الاول فانه يدرك وجهها آخر من الدليل لم يدركه النظر الاول . فلا يمتنع وجود فكرين في حالة واحدة . وعند من يمنع ذلك يقضى النظر الثانى على ذهول الناظر عن العلم بالنظر الاول . واذا امكن العلم بالمبدلول بدون نظر يكون النظر ضروريا لايجاد البرهان ، ويكون النظر هنا تراجيعيا من النتائج الى المقدمات او من الحدس الى البرهان . والحدس احد مراحل النظر وكذلك التأمل الباطنى او الانتباه المستمر او رؤية الواقع ، كلها لحظات للنظر بشرط الا يؤدي الجزم بالمطلوب او بنقيضه الى تحجر البحث وتعثر النظر فالجزم اعتقاد قاطع مضاد للنظر (١٨٠) . في حين يرى البعض الآخر ان العلم بالمطلوب او الجهل المركب به يبطل النظر . اذ كيف يتم النظر فيما علم من قبل ؟ وعلى هذا النحو يبطل النظر في وجود « الله » ممن يعلمه مسبقا صحة النظر .

(١٧٩) الارشاد ص ٥ ، ص ١٤ ، ص ١٥ ، الشامل ص ١١٤ —

١١٥ .

(١٨٠) الشامل ص ٩٧ — ٩٩ ، ص ١٠٦ — ١٠٧ ، المعالم ص ٧٢ ، شرح المقاصد ص ٧٣ — ٧٤ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١١ — ١٢ وهذا هو معنى قول المسيح « لن تبحث عنى ان لم تكن قد وجدتنى من قبل » . انظر أيضا بحثنا عن هذا المنهج في « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » دراسات اسلامية .

وادخال « الله » كافتراض مسبق قبل اثبات وجوده في اى نظرية في العلم يبطل النظرية . كما ان الجهل المركب يبطل النظر اى عدم العلم بالعلم او عدم العلم بالنظر ومن لا يعرف أن النظر يفيد العلم فانه لن ينظر . والجهل المركب هو الا يعلم الانسان انه لا يعلم .

ونظرا لقسمة النظر الى صحيح وناسد ، هناك شروط خاصة للنظر الصحيح . وعلى رأسها اثنان : الاول ان يكون النظر في الدليل دون شبهة والثانى ان يكون النظر في الدليل من جهة الدلالة وهذا كله ادخل في نظرية الاستدلال . اما البحث في الدليل والدلالة ووجه الدلالة هل هى شئ واحد ام اشياء متغايرة فذلك كله ما يخرج عن نطاق نظرية العلم ويدخل في ميتافيزيقا العلم (١٨١) . وهى اقرب الى المشكلات الميتافيزيقية الخالصة التى تنشأ من خارج نظرية العلم مثل هل صفة الشئ هى الشئ ام غيره ام لا هو الشئ ولا هو غيره . يكفينا في نظرية العلم ان يكون وجه الدلالة هو الرابط بين الدليل والمدلول . اما قضية هل يقتضى الاثبات بالدليل اثبات المدلول ام اثبات العلم بالمدلول (او بتعبير لاحق على نظرية العلم وادخل في نظرية الوجود : هل يؤدى الدليل على حدوث العالم نفسه ام الى العلم بحدوث العالم ؟ او بتعبير لاحق على نظرية الوجود وادخل في نظرية الذات : هل يؤدى الدليل على وجود « الله » الى اثبات وجود الله ام الى اثبات العلم بوجود الله ؟) فان الامر مادام يتعلق بنظرية العلم وحدها فالدليل يؤدى الى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع . ومن ثم لا ينقسم المدلول الى وجود وعدم او قدم وحدث . ولا يمكن ان تتحول نظرية العلم الى نظرية وجود ، او تكون تقسيمات الوجود هى تقسيمات العلم اى احكام عقلية من المعلوم . ان الانتقال من الدليل العقلى الى المدلول الواقعى يقوم على حكم مسبق هو تطابق عالم الازهان مع عالم الاعيان .، وهو الموقف

(١٨١) هناك ثلاثة امور : ١ - العلم بذات الدليل - ب - العلم بذات المدلول ج - العلم بكون الدليل دالا على المدلول ، والاول مغاير للثانى والثالث . المواقف ص ٣٤ ، المحصل ص ٣٠ ، الشامل ص ١٠٥ - ١٠٦ ، المقاصد ص ٧٣ ، شرح المقاصد ص ٧٤ ، الخلاصة ص ٧ .

الاشعرى وموقف الحكماء الذى يفترض الدليل الانطولوجى العام فى صلة الفكر بالواقع على عكس الموقف الاعتزالى وموقف الفقهاء الذين يميزون بين عالم الازهان وعالم الالواعيان ، بين مقولات الذهن وبين الاشياء فى العالم ، بين بناء الذات وتكوين الموضوع (١٨٢) .

لقد اكتفى القدماء بمطالبة الناظر بالدليل الاجمالى دون التفصيل . بينما اشترط البعض الآخر التفتن لكيفية الاندراج ، وتركيب المقدمات ولزوم النتائج منها ومنعه آخرون الا بتصديق ثان وهو ما يلزم بالتسلسل او لانه متفاوت فى الجلاء والخفاء (١٨٣) . والحقيقة ان ترتيب المقدمات ولزوم النتائج وكيفية الاندراج كل ذلك جزء من نظرية العلم ولكن فى طرق النظر وليس فى النظر ذاته الذى يفيد العلم . ومنهج الايضاح احدى طرق النظر . ونظرا لاهمية الاساس الشعورى للعلم اصبح من شروطه هذا التفتن لكيفية الاندراج والترتيب .

سادسا : وجوب النظر :

النظر واجب اجماعا . ولكن الخلاف فى طريق ثبوته سمعا ام عقلا (١٨٤) . لا خلاف اذن على وجوب النظر ، وكل من لا نظر له فقد اخل بالواجب الذى اقره الاجماع بصرف النظر عن موضوع النظر (١٨٥) . ويرتبط موضوع الوجوب السمعى او الوجوب العقلى بموضوع الحسن والقبح العقليين نفيا او اثباتا . فالوجوب السمعى يقوم على انكار الحسن والقبح العقليين نفيا او اثباتا . فالوجوب السمعى يقوم على انكار الحسن فى حين ان الوجوب العقلى يقوم على اثباتهما ، فالنظر حسن فى ذاته وعدم

(١٨٢) انظر تحليلنا لهذا الدليل فى «نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص ١١٨ - ١٣٠ .

(١٨٣) هذا هو رأى ابن سينا . وقد عارضه الرازى وايده الياجى .

(١٨٤) الوجوب بالسمع هو موقف الاشاعرة ، والوجوب بالعقل موقف المعتزلة .

(١٨٥) موضوع النظر هو موضوع الفصل الرابع «نظرية الوجود» .

النظر قبيح في ذاته . يعلم المكلف حسن النظر وقبح عدم النظر كما يعلم حسن المعرفة وقبح الجهل . يقوم وجوب النظر اذن على صفة في النظر ، فهو وجوب موضوعي . وهذا لا يعنى الوجوب الجبرى لانه قائم على الدلالة وهو حسن النظر (١٨٦) .

١ — الوجوب السمعى : تشهد له آيات كثيرة تحت على النظر والتفكر وكذلك الأحاديث (١٨٧) . ولكن هذه الشواهد النقلية معارضة بشواهد أخرى يوردها المنكرون للنظر ، حجة ، ونقل بنقل وسمعا بسمع . كما نقلت روايات عن النبي تنهى عن الخصام والجدل في مسائل القدر تقابلها روايات أخرى تحت على النظر (١٨٨) . والحقيقة ان وجوب النظر يختلط بموضوع النظر فليس السؤال عن موضوع النظر ، « الله » أم القدر بل النظر ذاته كمنهج أو كطريق للمعرفة بصرف النظر عن موضوع المعرفة .

والحقيقة ان جعل الوجوب الشرعى متوقفا على النبوة ، والنبوة على المعجزة يجعل الدليل كله متوقفا على التبليغ الذى لا يتم الا عن طريق التواتر . ومن ثم أصبح الدليل خارجيا ثلاث مرات . يتوقف الوجوب على النبوة أولا وعلى صدقها بالمعجزة ثانيا ، وعلى صحة نقل المعجزة ثالثا .

(١٨٦) تحفة المريد ص ٢٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ٣٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٤٣ — ٤٨٩ ، أنظر أيضا الفصل الثامن .

(١٨٧) يذكر الايجى عدة آيات منها « قل انظروا ما فى السموات والارض » ، « فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يجرى الارض بعد موتها » ، « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب » ، « ويتفكرون فى خلق السموات والارض » ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه » ، « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هى أحسن » وأحاديث الرسول مثل « ويل لمن لاكها بين لجبييه ولم يتفكر فيها » ، المواظف ص ٢٨ — ٣١ .

(١٨٨) يذكر الايجى بعض الآيات القرآنية مثل « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق بل هم قوم خصمون » ، « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم » ، « وجادلهم بالتي هى أحسن » ، « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هى أحسن » . كما يذكر بعض الأحاديث النبوية مثل « من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد » وأيضا « عليكم بدين العجائز » .

إما افتراض الوجوب كمجرد امكانية قبل التبليغ فهو افتراض ما لا يطابق (١٨٩) .

كما يقوم الوجوب السمعى على أساس النظر والفهم . فانكار النظر انكار للوجوب السمعى ، والعقل أساس النقل باجماع الأصوليين . ولا يمكن الدفاع عنه الوجوب السمعى بأن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلزم الدور ويتوقف على الادراك وسلامة الآلات لأن العلم بهذا الوجوب عقلى خالص اذ لا يدرك الانسان الوجوب الا بالنظر أى بالعقل . كما لا يمكن الدفاع عنه على أساس أن الوجوب العقلى يعتمد على مقدمات لا يمكن الوصول إليها بالعقل لأن الوجوب العقلى لا يحتاج الى نظر سابق يعرف به وجوب النظر ، وذاك الى نظر آخر الى ما لا نهاية لأن النظر بداية أولى وحكم بديهى ، وبرهان وجدانى . وافتراض أن يقوم النظر على مقدمات غير نظرية هو تسليم بأن مضمون النظر سابق على النظر ومضمون النظر عند الأشاعرة هى العقائد الدينية فكيف تكون هى المقدمات الأولى ، وهو المطلوب تأسيسها ؟ ألا يكون ذلك مصادرة على المطلوب ؟ هذا بالاضافة الى أن هذه المقدمات النظرية الأولى مثل « ما لا يتم انواجب الا به فهو واجب » مقدمات يعتمد عليها الأشاعرة أيضا فى اثبات الوجوب السمعى ، وانكارها انكار لبدايات العقول ، واعتبار العقل « صفحة بيضاء » إلا من مضمون الايمان أى العقائد الدينية . أن حكم العقل من حيث المبدأ ليس حكما باطلا لأن هذه هى بدايات العلم كما أنه ليس مستحيلا لأن إمكانية العلم مرهونة بحكم العقل . ولا يهم تحديد بداية لحكم العقل فى الزمان قبل البعثة أو بعدها ولكن بعد انتهاء آخر مرحلة من مرحلة الوحي وعلان استقلال الشعور الانسانى عقلا واردة يتوحد فيه العقل والوحي ويصبح زمان البعثة أو بعدها بغير ذى دلالة ، فحكم العقل هو حكم الوحي (١٩٠) .

(١٨٩) الارشاد ص ١٠ — ١١ ، الشامل ص ١٩ .

(١٩٠) التحقيق التام ص ٣٤ — ٣٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، انظر أيضا مقدمتنا لكتاب لسنج : تربية الجنس البشرى .

لا يتم الوجوب الشرعى الا بالعقل وذلك لان الانسان لن ينظر الوجوب الشرعى ما لم يعلم ذلك بالنظر ، فالنظر هو اول الواجبات . ومادامت المعرفة واجبة شرعا وتحصل أولا بالنظر فان الوجوب الشرعى يكون للنظر وليس للمعرفة الواجبة شرعا ، وتكون المعرفة مشروطا والنظر شارطا (١٩١) . ولا بد من معرفة مصدر الوجوب ، وكيف نشأ ، بالعقل أو بالسمع لان الاكتفاء بالوجوب وحده بصرف النظر عن مصدره تسليم بحجة السلطة دون مبرر ، وبالتالي فهو موقف تعسفى يؤدى الى هدم الوجوب من أساسه سواء كان عقليا أم سمعيا . يقوم الوجوب على التأسيس ، والا خدم الوجوب اوضاع التسلط والطغيان التى نشأت فى القرون الأخيرة اثر الخلط بين الواجب الدينى وطاعة السلطان (١٩٢) . اذن لا يمكن ان يكون النظر واجبا شرعا لان وجوب الشرع لا يتم الا بالنظر . والا تسلسل الأمر الى ما لا نهاية ، ومن ثم ، لزم الوجوب العقلى .

وكما يكون الوجوب الشرعى بالسمع يكون بالاجماع . وكما ان الوجوب السمعى خاضع للنظر لأن النص يحتاج الى فهم وتفسير وذلك لا يتم الا بالنظر مع افتراض صحته وتواتره وهو ما لا يثبت أيضا الا بالنظر ، فان الاجماع لا يتم الا فيما لا نص فيه . ومادام النظر قد وجب بالسمع اى بالنص فدور الاجماع هنا زائد لا لزوم له . ومادام النظر كطريق للمعرفة قد علم بالعقل فتركيب قياس يدخل فيه النص والاجماع تركيب زائد لأن مسرفة النظر كطريق للعلم بالعقل يجعل النظر واجبا بالعقل . هذا فضلا عن ان الاجماع ليس حجة عقلية بل هو مجرد حجة تعتمد على السلطة ، سلطة الجماعة ، وأن الاجماع غالبا ما يكون له معارض من داخل الجماعة ، ويتغير من عصر الى عصر ، ومن جيل الى جيل الى آخر ما هو معروف من نقد لحجية الاجماع فى علم أصول الفقه وعند أصحاب المعارف الضرورية فى علم أصول الدين . لا يوجد اجماع مطلق بل اجماع منقوض ، بل ويوجد اجماع مضاد . هذا بالاضافة الى خضوع الاجماع لمناهج النقل

(١٩١) التحقيق التام ص ٣٧ — ٣٨ ، القول المفيد ص ١٣ .

(١٩٢) القول المفيد ص ١٣ .

والرواية اما استحالة نظرا لانتشار المجتهدين في كل مكان او احتمالا للخطا وهو وارد في النقل (١٩٣) .

واحيانا يكون الوجوب الشرعى بالنص والاجماع معا . وفي هذه الحالة يظل النص ظنيا ولا يتحول الى يقين الا بالاجماع . الدليل السمعى ظنى لان الحجج العقلية حتى لو تكاثرت وتضافرت فانها تظل ظنية ولا تتحول الى يقين الا بالحجج العقلية ولو واحدة (١٩٤) . ومن ثم فالوجوب السمعى ليس وجوبا بل هو مجرد ظن . والوجوب لا يكون الا يقينا ، ولا يقين الا وأساسه العقل . اثبات معرفة « الله » لا تتم الا بالنظر ، والنظر هو الأصل ، ومعرفة « الله » هو الفرع . ومن ثم يحتاج دليل الاشاعة الى اثبات الأصل اولا قبل اثبات الفرع . فاذا كانت معرفة « الله » تتوقف على افادة النظر العلم وانه لا يمكن معرفة وجوب النظر سمعيا الا بالنظر وهو سابق على السمع فان النظر يكون اول الواجبات . ولما كانت المعرفة بالدليل تتطلب النظر يكون الدليل تحصيل حاصل لانه يثبت النظر للناظر او يكلف غير الناظر بالأمر ولا يثبت له النظر بالدليل . الوجوب اما للذات وهو تحصيل حاصل او لغيره وهو تكليف لا يتم الا بالنظر حتى يفهم الفهم او بالطاعة العمياء دون فهم وهو ايضا ما يتطلب الفهم من أجل الطاعة . كما ان المعرفة لا تحصل بالنظر ضرورة بل قد تحصل بوسائل

(١٩٣) الارشاد ص ١١ — ١٨ ، الشامل ص ٩٧ ، ص ١١٥ ، ص ١١٩ — ٢٠ ، اتصاف المريد ص ٢٤ ، ص ٣ ، تحفة المريد ص ٢٨ — ٢٩ ، ص ٣٢ الخريدة ص ١٣ ، شرح الخريدة ص ١٢ — ١٣ ، التلخيص ص ٢٧ ، المقاصد ص ٧٧ — ٨٢ ، شرح المقاصد ص ٨٢ — ٨٣ ، شرح العقيدة ص ١٤ — ١٥ ، القول المفيد ص ١٢ — ١٣ ، التحقيق التام ص ٣٥ — ٣٨ ، والناقدون للاجماع من علماء أصول الفقه مثل ابن حزم ومن علماء أصول الدين مثل النظام . يورد الاشاعة أحيانا النظر بالحجة الآتية لاثبات وجوبه باجماع الأمة :

اجمعت الأمة على وجوب معرفة البارئ .

تبين بالعقل انه لا تكتسب المعارف بالنظر

ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب . الشامل ص ٩٧ .

(١٩٤) انظر سابعا : الأدلة العقلية .

أخرى سواء كانت مؤدية الى العلم أم مضادة لها مثل التعليم والتصفية . والدليل كله يقوم على افتراض النظر في حين أن النظر منقوض لاحتمال الشك والظن والوهم والجهل والتقليد كمضادات للعلم . كما أن الدليل يقوم على مسلمة « ما لا يتم إلا به الواجب فهو واجب » وهى مسلمة لا يقبلها الأصوليون لأن الواجب تكليف وليس استدلالا والا وصلنا بالواجبات الى ما لا نهاية ، ونرزع تحت عبء الواجبات (١٩٥) . كما أن هذا الدليل يدخل في مقدمته الأولى معرفة « الله » ، وموضوع « الذات » لم يثبت بعد في هذه المرحلة من تأسيس نظرية العلم . يفقر على نظرية العلم ويستتبع الموضوع وبالتالي فهو دليل ايماني لأن المقدمة الأولى مازالت ايمانية (١٩٦) . وقد رفض بعض القدماء هذا الدليل لأسباب منها أن تكليف الغافل غير واجب ، وصعوبة اطراد الاجماع نظرا لتفرق المجتهدين ، وعدم سلامة النقل ، ووجود اجماع مناقض . كما لا يمنع ان تتم المعرفة بالنظر دون الالهام أو التعليم أو التصفية . كما أن الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالشك ، وأن القول « بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » حكم صورى عقلى وليس حكما شرعيا . وهى كلها حجج تخضع لضعف الحجج الثقيلة من النص أو من الاجماع .

وقد حاول بعض القدماء الجمع بين الوجوب السمعى والوجوب العقلى ولكن ظلت الأولوية للوجوب السمعى . وتقتصر وظيفة العقل هنا على تبرير السمع ، ويكون الموقف كله أقرب الى الوجوب السمعى من الوجوب العقلى . لا يكون الوسط في المنتصف الحسابى بل يكون أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ، كما هو الحال في الوسط في الحياة الاجتماعية وفي المواقف التاريخية عندما يكون أقرب الى الفعل أو الى رد الفعل . ان قبول الوجوب العقلى والوجوب السمعى معا دون تفضيل أحدهما على الآخر يقضى على فاعلية كلا الحكمين ، ويفعل طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها كل مجتمع واى الحكمين أصلح له . لذلك يتبع هذا الجمع

(١٩٥) طوابع الانوار ص ٣٣ — ٣٤ ، التحقيق التام ص ٣٥ — ٣٨ ،
المقاصد ص ٧٧ — ٧٨ ، شرح المقاصد ص ٨٢ — ٨٣ ،
(١٩٦) انظر الفصل الخامس ، « الوعى الخالص » أو الذات .

انكار اعتبار النفع والضرر مقياسا للوجوب (١٩٧) .

لقد افاض علم الكلام المتأخر في مرحلة الركود والتوقف في تحليل هذا الموضوع دفاعا منه عن نفسه ، وتأكيدا لموقف الاشاعرة القديم . وقولهم بالوجوب الشرعى تثبيتا للأمر الواقع في انكار النظر حتى تستمر السلطة الدينية والسياسية في ترؤسها وحتى تظل الجماهير العريضة في طاعتها مع أنه لم يأخذ كل هذا الاهتمام من القدماء عندما كان الحوار مازال مفتوحا بين الاتجاهات الفكرية المختلفة بين الوجوب العقلى والوجوب السمعى (١٩٨) .

٢ — **الوجوب العقلى** : النظر اذن واجب بالعقل . وقد اعتمد القدماء لاثبات هذا الوجوب اما على تفنيد الحجج النقلية او العقلية المعارضة او على ايراد حجج جدلية جديدة او على مقاييس النفع والضرر ، ما ينتج عن وجوب النظر من نفع وعن عدم وجوبه من ضرر .

لا يعنى وجوب النظر عقلا انكار النبوات والمعجزات بل القول بأقصر الطرق الذى يتفق عليه كل الناس ، وهو العقل وعدم اللجوء الى السمع الا اذا دعت الحاجة اليه . هذا بالاضافة الى ان يقين النبوة يقين خارجى عن طريق المعجزة وليس يقينا داخليا عن طريق التصديق ، لان التصديق بالنبوة يحتاج الى نظر . ومن ثم كان وجوب النظر سابقا على

(١٩٧) هذا هو موقف الماتريدية الذى يبدو أحيانا أقرب الى الواجب العقلى عند المعتزلة وأحيانا أخرى أقرب الى الوجوب السمعى عند الاشاعرة . فوجوب المعرفة بالعقل تعنى أنه لو لم يرد بالشرع لأدركه العقل . ومع ذلك لا يثاب الناظر على الفعل ولا يعاقب على الترك الا بعد ورود الشرع . فالوجوب طريقان : السمع والعقل كما أن الأدلة نوعان . الارشاد ص ٨ — ٩ ، تحفة المريد ص ٢٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، كتاب التوحيد للماتريدى ص ٣ — ١١ .

(١٩٨) من المصنفات المتقدمة : الارشاد ، المحصل ، الطوالع ، المقاصد ، ومن المتأخرة : القول المفيد ، اتحاف المريد ، تحفة المريد ، شرح الخريدة ، وسيلة العبيد ، التحقيق التام ، الحصون الحديدية ، شرح العقيدة .

وجوب التصديق بالنبوة . لا يعنى وجوب النظر اذن انكار النبوة بل يعنى البداية بالاساس اولا وهو النظر قبل ما يتأسس عليه وهى النبوة موضوع التأسيس (١٩٩) .

ولا يؤدى الوجوب العقلى للنظر الى افحام الانبياء . فليس طريق اثبات النبوة هو انكار وجوب النظر بل ان النبوة يمكن ان تثبت بطرق اخرى تقوم على اثبات ضرورة الوحي . النبوة ما هى الا طريق الوحي ، وليست غاية فى ذاتها . بل ان وجوب النظر بالشرع فيه افحام للانبياء اذ يقول المكلف : « لا أنظر ما لم يجب ، ولا يجب ما لم يثبت بالشرع ، ما لم أنظر » فالنظر اذن واجب عقلا (٢٠٠) .

ولا يؤدى الوجوب العقلى قبل البعثة الى أن يجعل البعثة زائدة لا لزوم لها . فالعقل اساس النقل والطريق الى فهم الرسالة ومعرفة الوجود الشرعى . كما لا يقتضى القول بالوجوب العقلى للنظر بوجوب التكليف قبل البعثة فى حين أن الوجوب السمعى ينفى وجوب مثل هذا التكليف لأن العقل اساس النقل . والقول بالوجوب العقلى قائم على التسليم بوجود معارف ضرورية فى الذهن بصرف النظر عن بعثة الرسل . فى حين أن الوجوب السمعى للنظر ينكر وجود مثل هذه المعارف ويجعل الذهن صفحة بيضاء قبل بعثة الرسل (٢٠١) .

(١٩٩) تتهم الاشاعرة المعتزة بأنها تنفى وتنكر المعجزة . المواقف ص ٣١ — ٣٢ ، الارشاد ص ١٠ — ١١ .

(٢٠٠) طوابع الانوار ص ٣٣ — ٣٤ ، الارشاد ص ٨ — ١٠ ، المقاصد ص ٨٣ — ٨٥ ، شرح المقاصد ص ٨٥ ، انظر الفصل التاسع « تطور الوحي » او النبوة .

(٢٠١) يعترض الاشاعرة بآية : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » واستحالة أن يكون الرسول هو العقل ، والحقيقة أن المقصود هنا هو التكليف الشرعى وليس النظر العقلى أى اعمال العبادة وليس النظر . حاشية العقيدة ص ١٤ ، التحقيق التام ص ٣٤ ، القول المفيد ص ١٢ : وقد قال بعض الفقهاء أيضا بالوجوب العقلى فليس كل الفقهاء اشاعرة . وقد حكى عن القفال الشافعى من اصحاب الشافعى وعن بعض فقهاء الحنفية مع كونهم من اهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا . التلخيص ص ٢٨ .

ويمكن اثبات وجوب النظر عقلا ببعض الحجج الجدلية التي تعتمد
كنها على برهان الخلف . منها : لو كان النظر باطلا لما كان واجبا ،
والنظر واجب بالفعل . لو كان النظر باطلا لما كان كافيا في معرفة « الله »
والنظر كاف في معرفة « الله » بالعقل والسمع ، وهذه حجة تدخل وموضوع
النظر سابقا لأوانه وتفترض أنه « الله » مع أنه لم يثبت بعد (٢٠٢) . ولو
كان النظر باطلا لاستحال اثبات ذلك لان هذا الحكم يحتاج الى ناسر
ومن ثم واجب بفعل النظر . وهى نفس الحجة التي توجه ضد مذهب
الشك اللاادري . لو كان النظر باطلا لما استحق غياب النظر العذاب
والخوف . فالخوف من ترك النظر دليل على وجوبه . وهى حجة تقترب
من النفع والضرر عن طريق البعد النفسى أولا (٢٠٣) .

ولا ضرر ان يكون الحكم على وجوب المعرفة بالعقل حكما بالوجوب
العقلى . فالحكم العقلى هو نقطة البداية من داخل العلم . والعقل قادر
على ان يكون ذاتا وموضوعا في نفس الوقت . ليس الوجوب العقلى
استحالة من حيث الحكم او من حيث المبدأ او من حيث امكانيات العقل .
الحسن والقبح العقليان امران مبدائيان في العقل . لا يحتاج المكلف الى
معرفة مسبقة بحسن الحسن وقبح القبح والا تسلسلنا الى ما لا نهاية .
لا يبدأ المكلف اذن بالبحث او المصادفة او الاختيار العشوائى لوجوب النظر
بل يبدأ ببدايات العقول . ولا مانع من وجوب النظر على المكلف وهو
يعلم بالوجوب وذلك لان التكليف يقوم على الوجوب العقلى وليس على
الأمر الالهى الذى لا سند له ولا أساس في العقل . وليس ذلك تحصيل
حاصل بل تأكيد الأوليات العقل وتأسيس للوحى . من شرائط التكليف اذن
ان يكون هناك أساس للتكليف ، والاساس في العقل او في الواقع ، للفهم
او للنفع ، وهو اساس يقينى يقوم على مسلمات العقول ، وبدايات

(٢٠٢) موضوع العلم في الفصل الرابع ، « نظرية الوجود » ،
وموضوع « الله » في الفصل الخامس « الوعى الخالص » او الذات .

(٢٠٣) الارشاد ص ٨ — ١٠ ، الشامل ص ١٢٥ ، التلخيص
٢٧ ، التحقيق التام ص ٣٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمفسارف ص
٣٤٨ — ٣٥١ ، ص ٥٠٢ — ٥٠٦ .

الحس ، ومعطيات الوجدان . ليس من الضروري أن يرد التكليف بصيغة الأمر بل يمكن أن يكون شرط أداء الواجبات ، وشرط الواجب واجب . هذا بالإضافة الى أن الأمر صيغة لغوية للأمر ذاته الذى قد تكون له صيغ أخرى مثل الحث والإيحاء والاستعجاب والدهشة (٢٠٤) .

وتتفاوت درجة الوجوب بين الاجمال والتفصيل طبقا للحاجة ، وطبقا للاستعدادات الفطرية للإنسان ، وطبقا لاتساع المدارك عند كل فرد ومعرفته بقوانين الحياة . فالنظر الاجمالى واجب على الجميع لأنه هو الذى يعطى التصور العام للحياة ، ويجعل الإنسان يعيش فى هذا العالم ناظرا ومفكرا أى واعيا وداريا . أما النظر التفصيلى فقد يتفاوت من فرد الى فرد وطبقا لدرجة الثقافة والقدرة على النظر ، وحاجة الإنسان الى البيان . وفى علم أصول الدين المتأخر ، فى مرحلة التوقف والركود أصبح الدليل المجمل دون المفصل قائما على قصر العقل وحدود المعرفة الانسانية وليس على مدى الحاجة اليه . كما تحول الدليل الاجمالى الى مجرد ايمان بالنص الدينى . فاذا استطاع البعض البحث عن الدليل التفصيلى فانه يكفى الجماعة الدليل الاجمالى . ولكن بزيادة الوعى ، ونشر العلم ، يمكن لكل فرد أن يقدر على الدليلين معا ، الاجمالى والتفصيلى ، على حد سواء . وتمحى التفرقة بين فرض العين وفرض الكفاية ، وتصبح الخاصة هى العامة ، والعامة هى الخاصة . ويمكن ذلك بسهولة اذا كان موضوع البحث يخص عامة الناس ، وما يعانون منه ليل نهار أى أحوال معاشهم وليس موضوعا متعاليا لا يقدر عليه الا قلة منعزلة او مترفة لا صلة لها بالجمهير وواقعها ان لم تتكسب من ورائها وتدعى لنفسها العلم ، وتعطى لنفسها حق الأمر ، وللجمهير واجب الطاعة (٢٠٥) .

(٢٠٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٣٨ — ٢٤٣ ، ص ٢٨٤ — ٢٩٢ .

(٢٠٥) اتحاف المريد ص ٢٤ ، ص ٣٥ ، ص ٣١ — ٣٢ ، وسيلة العبيد ص ٩ ، القول المفيد ص ٩ — ١٢ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، المحيط ص ٢٠ ، ص ٢٦ — ٣٣ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٤٨ — ٣٥١ ، تحفة المريد ص ٢١ .

ويعلم كل عاقل وجوب النظر كما يعلم ان ترك النظر قبح يجب تجنبه لما ينشأ عنه من أضرار ومفاسد . قد يحصل العلم اذن بوجوب النظر عن طريق الاكتساب اذا ما ترك المكلف النظر مرة فأصابه الضرر وإذا ما قام به مرة أخرى فعاد عليه بالنفع . فيكتسب العلم بوجوب النظر ان لم يعلم وجوبه ضرورة . يقوم وجوب النظر على تحقيق المصلحة ودفع الضرر . وأى مصلحة في دعوة الناس الآن الى ابطال النظر ؟ اذا كنا نعانى من غياب النظر وسيادة التقليد ، والتسليم بالأمر الواقع فان وجوب النظر يحث الناس على التفكير ويدعوهم الى رؤية واقعهم والمطالبة بحقوقهم . اذا غاب النظر ساد التسليم ورسخت التقاليد ، وانتشرت الخرافة ، وعم الجهل ، وقويت شوكة السلطة متجبرت وطلعت . مما أسهل قيادة الجماهير المستسلمة والشعوب المقلدة والجماعات الجاهلة (٢٠٦) . الوجوب العقلى اذن ليس وجوبا سوريا خالصا بل هو ايضا وجوب واقعى مادى ، تحقيق المصلحة والفائدة للنظر اذ لا تستقيم الحياة بدون نظر . ومن لا يشعر بفائدة النظر يكون عديم الشعور والاحساس . فائدة النظر فائدة فعلية وليست متوهمة . ان كل من يتوهم ضررا من النظر وفائدة من منعه يكون خاطئا ظانا او متعمدا . ان منبع النظر يعنى ان الابله والمجنون والصبى والغبى افضل حالا من العاقل الفاهم المستنير المدرك . وما ألقى عند السلطة القاهرة أو الشعوب الغافلة من نعيم الجهل وجحيم المعرفة ! لا ينشأ الضرر من الخوف من العقاب فى عالم آخر بترك النظر بل مما يلحق الانسان فى حياته الدنيوية من أخطار ناجمة عن غياب النظر مثل تسلط الآخر عليه ووضع الوصايا على الجماعة وتسييره كالانعام . الخطر هو فقدان الحرية وضياح الشخصية المستقلة . ان رفض مقياس المصلحة والمفسدة ضياح للأساس الموضوعى للوحى ولعلة وجود الشرع ، وان تصور ضرورة البعثة على غير أساس المصلحة هو جعل البعثة مجرد عطاء لا أساس له ولا غاية ، مجرد عبث يسهل بعد ذلك اجتزازه ، وتبقى مصالح الناس بلا أساس .

والسؤال الآن : أى المواقف أصلح للبلاد الناهية ؟ الوجوب السمعى

بشرط العقل أم الوجوب العقلي للنظر وحده دون سائر الأحكام أم الوجوب العقلي على الإطلاق (٢٠٧) ؟ .

ان ثبوت الأحكام كلها بالشرع ولكن بشرط العقل يجعل دور العقل هنا هو فهم الشرع وتفسيره أو تبريره والدفاع عنه بدون أن يكون هو المشرع والنظر والموجب . وإذا كانت البلاد النامية تعاني من وظيفة العقل في التبرير والدفاع عن شيء آخر يتم التسليم به من طريق السلطتين الدينية والسياسية فإن هذا الموقف الأول يكون تثبيتنا للوضع القائم في البلاد النامية وهو جعل العقل تابعاً متبوعاً ، وفرعاً لا أصلاً (٢٠٨) . وثبوت النظر وحده دون سائر الأحكام بالفعل موقف تسبى يريد اثبات النظر كحقيقة أولى وترك باقى الأحكام كمسلمات يمكن للنظر فهمها وتفسيرها أى تبريرها والدفاع عنها . قد يكون الهدف من هذه الازدواجية استقلال النظر ووجوبه حتى يحدث أثره المرحلى ثم تأتى أجيال أخرى فتجعل باقى الأحكام واجبة بالنظر بعد أن تكون الجماعة قد تعودت عليه . وبالتالي يتحول الإصلاح الى نهضة ، والنهضة الى ثورة ، وهو المنهج الإصلاحى فى التغيير (٢٠٩) . أما وجوب الأحكام كلها بالعقل بما فى ذلك النظر فإن من شأنه أحداث يقظة فى البلاد النامية ، وثورة فكرية تحدث هزة فى النفوس ، وتدفع بالجماعة الى الطفرة ، والانتقال من التقليد الى النظر . ولما كانت مجتمعاتنا تغلب الشرع على العقل نظراً لسيادة الأشعرية منذ القرن الخامس وازدواجه بالتصوف حتى الآن ، كان البديل العقلي يكاد يكون معدوماً . فالقول بالوجوب العقلي اذن ايقاظ للجماهير ورد فعل طبيعى على سيادة الوجوب الشرعى . فى حين أن الموقف

(٢٠٧) المذاهب ثلاثة : مذهب الاشاعرة وهو أن الاحكام كلها تثبت بالشرع ولكن بشرط العقل . والثانى مذهب الماتريدية وهو أن وجوب المعرفة تثبت بالعقل دون سائر الاحكام . والثالث مذهب المعتزلة وهو أن الاحكام كلها تثبت بالعقل . تحفة المزيّد ص ٢٩ .

(٢٠٨) انظر مقالنا « مخاطر فى فكرنا القومى » ، الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

(٢٠٩) انظر مقالنا « جمال الدين الافغانى » قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

الاصلاحي الوسط لا يحدث نفس الأثر الفوري في الجماعة لأنه يخدم الوضع القائم باستثناءات الأحكام من النظر كما يخدم التغيير في المستقبل بجعله النظر واجبا عقلا . أما الانحياز الى الوجوب العقلي فما هو الا رد فعل على الانحياز الى الوجوب الشرعى . ولا يغير من الانحياز الا الانحياز المقابل حتى يحدث التوازن في الأجيال القادمة . أما الحول الوسط في المواقف التى تستدعى انحيازاً فانها تنفصل الى طرفين اذ يجذب كل طرف الوسط لصالحه . ولا وجود للوسط الا بعد أن يتحقق الطرفان في الجماعة كفعل وكرد فعل ثم يأتى الوسط وقد اثبت كل من الطرفين وجوده (٢١٠) .

وتتحول نظرية الوجوب الى نظرية في التكليف . فالإنسان لا يقوم بالنظر فقط بالوجوب العقلي ولكنه مكلف به بالتكليف الشرعى . النظر جزء من التكليف ، والتكليف هنا معرفي خالص أى النظر المؤدى الى المعرفة أو النظر المؤدى الى العلم . اذا حصل العلم بالمنظور . وهنا تبدو نظرية العلم كنظرية في التكليف . وجوب النظر يجعله تكليفاً لان الوجوب تكليف أى التزام . النظر واجب أى تكليف مثل الصلاة والصيام . الواجبات الشرعية ، وهو الأسهل ، وترك جزء آخر منها ، وهو الأصعب . الواجبات الشرعية ، وهو الأسهل ، وترك جزء آخر منها ، وهو الأصعب . وهو ما تحاول السلطان الدينية والسياسية التركيز عليه في المجتمع المتخلف . يقوم أداء الواجبات الشرعية على الطاعة ويؤدى اليها في حين يقوم واجب النظر والتكليف به على الوعى ويؤدى اليه . واذا ما وعى الناس فكروا في أوضاعهم الاجتماعية والسياسية ، وشعروا بمدى القهر الذين هم واقعون تحته .

ويتضمن التكليف جهداً ومشقة ومن ثم فهو عمل عقل وإرادة معا ،

(٢١٠) هذا هو موقف الماتريديّة عندما انتهى على أيدي الشراح الى انتسابه الى الاشعرية وبعده عن المعتزلة . ففى حاشية العقيدة مثلاً « يجب بالشرع (معرفة الله) وهذا مذهب الاشاعرة وجمع الماتريديّة وقال جمع من الماتريديّة : وجبت المعرفة بالعقل بمعنى أن ايجاب المعرفة مستفاد من ارسال الرسل لو لم يرد رسول لكان العقل يستقل بفهم ذلك لوضوحه . فهذا غير قول المعتزلة » . حاشية العقيدة ص ١٤ .

عقل للفهم والامثال وارادة للعمل والالتزام . والنظر أيضا به جهد ومشقة . فهو معاناة للفكر ، ومقاومة للتقاليد الموروثة ، ودفع للشبه ، وترك للشكوك ، ودفع للظنون والالوهام ، وابتعاد عن الجهل ، وسعى وراء العلم (٢١١) . التكليف علم وعمل ، والعلم أساس التكليف ، والتكليف قائم على العلم . وهذا لا يعنى أن العلم لا يحدث أثناء العمل ، وهو العلم عن طريق الممارسة ، من خلال تجارب المحاولة والخطأ . فالعلم النظرى الأول الذى يقوم على يقين صورى علم عملى يقوم على يقين عملى . التوحيد أساس نظرى للسلوك ، وهو المبدأ الذى على أساسه تقوم وحدة الذات بين الداخل والخارج ، ووحدة الجماعة بلا تمايز طبقى ، ووحدة الانسانية بلا تفرقة عنصرية . يمثل التوحيد مجموعة من القيم ، يعمل الفرد والجماعة على تحقيقها (٢١٢) . التوحيد بين العلم والعمل أى بين وجوب النظر والتكليف بالنظر ، هو تحقيق لهذا العلم وتحويله الى اثر فى الحياة ، وهو ما سماه القدماء الثواب . وهو أيضا سبيل التعلم . اذ يتعلم الانسان من العمل قدر تعلمه من النظر ، ويعمل فى النظر قدر عمله فى العمل . وهو أيضا تبليغ للعلم ونشر له ليس فقط عن طريق الكلام سماعا بل أيضا عن طريق العمل رؤية . تحب الجماهير أن تسمع وترى ، وتنصت وتشاهد ، والعلم الذى لا يتحقق يدخل من أذن ويخرج من الأذن الأخرى (٢١٣) .

والمكلف هو البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة احترازا عن الصبى والمجنون ومن لم تبلغه الدعوة من أهل الفترة أى الذين لم يلحقوا بالنبى الأول أو الثانى . لا فرق فى ذلك بين ذكر أو أنثى ، بين غنى أو فقير ، بين رئيس أو مرؤوس ، حاكم أو محكوم . يعم التكليف اذن كل انسان على هذه الأرض . أما أصحاب المعارف الضرورية فان معرفة « الله »

(٢١١) المحيط ص ١١ — ١٥ .

(٢١٢) أنظر بحثنا « المقومات الرئيسية للشخصية العربية » الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية . وأيضا .
Morality the Integrity of Islamic Society, New Hampshire, USA, 1980

(٢١٣) المحيط ص ١٥ — ١٦ ، ص ٣٣ .

لديهم ضرورة لا يحتاجون فيها الى نظر . وهذا لا يمنع من ان استدلال الانبياء وحوارهم مع غيرهم من أجل اثبات المعرفة ودحض الجهل (٢١٤) .

أما الذى اخترمته المنية اثناء النظر فقد حكم عليه القدماء بالعصيان فى حين أنه قصد الى النظر ، ونوى البحث ، وسعى الى المعرفة ، والاعمال بالنيات . لا يهم الوصول الى المعرفة بقدر ما يهم السعى اليها . فلو كان صادق العزم وحسن النية فى البحث والنظر ، وكان النظر هو أول الواجبات لانه يكون مؤمنا . فان امتد به العمر ووصل الى المعرفة فقد اجتهد وأصاب فهو مؤمن وان لم يصل فان يكون قد اجتهد وأخطأ فيكون أيضا مؤمنا . العبرة بالاجتهاد . هذا بالاضافة الى أن الذى اخترمته المنية لم يعد موضوعا للتساؤل لأن الأحياء هم المكلفون بالنظر ، والحال أولى من المال ، وإيقاظ الأحياء أولى من إحياء الأموات (٢١٥) .

ولما كان النظر تكليفا لانه يأخذ أحكام التكليف من ثواب وعقاب . النظر به مشقة ، وكل عمل فيه مشقة يقع تحت قانون الاستحقاق . ولا يعنى وقوع النظر بطريقة التجريب من خلال المحاولة والخطأ نفى قانون الاستحقاق . النظر بطبيعته ليس شيئا يوجد أو لا يوجد بل هو قصد للنظر ثم اعمال للنظر بأفعال الشعور . النظر عملية نظر وليس واقعة نظر ، عملية تقوم على أفعال الشعور من شك وظن ويقين ومطابقة وإيضاح وبداهة . الخ . وينطبق قانون الاستحقاق دائما طالما أن النظر فعل أو ترك قائم . اذا وجد السبب وجسد المسبب . لا ينطبق قانون الاستحقاق على أول النظر فقط سواء كان قصدا أم فعلا نظرا لوجوب استمرارية الأفعال والا كانت الأفعال مجرد بدايات أفعال أولى لا تستمر ولا تنتهى الى شيء . وذلك لأن الأفعال للتكرار كما قال علماء أصول الفقه .

(٢١٤) تحفة المريد ص ٣٣ ، الخلاصة ص ٣ ، ص ٦ ، اتحاف المريد ص ٢٩ — ٣١ ، التحقيق التام ص ٣٩ ، ويتكلم القدماء عن التكليف للأنس والجن ، وعن المعارف الضرورية عند الانبياء والملائكة وهو خارج عن نظرية العلم فى هذه المرحلة من التأسيس .

(٢١٥) الشامل ص ١٢٢ ، المواقف ص ٣٣ .

قد يعنى الثواب والعقاب مجرد الكمال الانسانى ، فالنظر يؤدى الى الكمال ، وغيابه يؤدى الى النقص . ليس الدافع على الوجوب اذن الذم او المدح او الثواب والعقاب بل هو عمل العقل ذاته وما يحققه من كمال انسانى بالاضافة الى ما ينتج عنه من تحقيق للمصلحة العامة . ثواب النظر هو الحياة التى يسودها العقل ، وعقابه هى الحياة التى يسودها التخبط والضياع (٢١٦) .

٣ — أول الواجبات : اذا كان النظر واجبا سمعا او عقلا فهل النظر

اول الواجبات ؟ تتراوح الاجابة بين مقدمات النظر وحركة النظر وفتائج النظر اى ما يأتى قبل النظر ، وما يقع مع النظر ، وما يحدث بعد النظر ابتداء من افعال الشعور الداخلية الى عمل العقل ثم الى افعال الشعور الخارجية ، وابتداء من الخارج الى الداخل . يبدو النظر وكأنه الحلقة المتوسطة بين افعال الشعور الخارجية كالعمل والقول حتى افعال الشعور الداخلية كالاعتقاد والخطر والدافع والقصد .

ليس أول الواجبات وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم . هذا واجب عملى يسبقه واجب نظرى وهو الاحساس بالزمان . وهذا لا يأتى الا بالنظر الذى يكشف للانسان تحمله للرسالة . تقوم الواجبات العملية على الواجبات النظرية . ولما كان علم أصول الدين يهدف الى تأسيس النظر فى حين أن علم أصول الفقه يهدف الى تأسيس العمل فان جعل وظيفة الوقت الضيق أول الواجبات هو تأسيس للعمل قبل تأسيس النظر . اما اذا كان المقصود هو الشعور الداخلى بالزمان ، والشعور بالذات من حيث هى وجود فى الزمان فاننا نتجه بالأفعال الخارجية للشعور الى الأفعال الداخلية ، ونكون اقرب الى المقدمات منسأ الى النتائج . واذا كانت مؤسساتنا فى البلاد النامية عدم الاحساس بقيمة الزمان وعدم احساسنا بالتاريخ ، وضياعنا للحاضر فى سبيل الماضى العريق أو المستقبل البعيد فى الدنيا أو خارجها قد يكون فى اعتبار الاحساس بالوقت

(٢١٦) المغنى ج١٢ ، النظر والمعازف ص ٤٤٤ — ٤٥٥ ، القول المفيد ص ٥ — ٥ .

الضيق كأول الواجبات نفع وصلاح . ويكون في هذه الحالة مقدمة للنظر ، وشرطاً للمعرفة ، وإذا كان المقصود بالصلاة هو الاتيان بفعل الوقت ، وكانت مأساتنا في تأجيل الأفعال الى الغد فان اعتبار الفعل في الوقت او وقت الفعل أول الواجبات فيه أيضا خير وصلاح لما نحن فيه (٢١٧) .

ليس أول الواجبات النطق بالشهادتين . فالنطق بحركة للشفاه وراءها معنى في الذهن ، وشعور في الوجدان ، وتصور للعالم ، وفعل في الواقع . حركة الشفاه ما هي الا ظاهر لشيء آخر خفي هو ما وراءها من معان وتصورات ومتطلبات وبواعث ومقاصد . ولا يمكن للمكلف أن ينطق بالشهادتين دون أن يعي معناهما او يتمثل تصوراتهما أو يفعل بمقتضاها أو يتحرك ببواعثها أو يتجه نحو مقاصدها والا لحولنا التكليف الى مجرد حركات باللسان وتمتبات بالشفاه كما هو الحال في هذه الايام لدى الحاكم والمحكوم . ليس الاقرار بالشهادتين أول الواجبات على المكلف فذلك هو الوضع في علم اصول الفقه وهذا هو موقف الفقهاء . أما في علم اصل الدين فأول الواجبات هو النظر لأن النطق بالشهادتين ينبني على معرفة « الله » والتسليم بوجوده والايان بالرسول — بعد تأسيس نظرية العلم — وذلك لا يتم الا بعد حدوث تحول في الشعور واعتقاد بالنظر . وإذا كنا نعاني في حياتنا المعاصرة من كثرة التمتبات ، وحركات اللسان والشفاه دون أن نعني ما نقول أو نحقق متطلباته فان جعل النطق بالشهادتين أول الواجبات لا يؤدي الى نفع أو صلاح بل يثبت الأمر الواقع ويشرع لما هو موجود . فإذا كان الجواب الأول عن أول الواجبات عملاً فان الجواب الثاني قول . وكثيرا ما صاحبت حركتنا الاصلاحية الأخيرة : « ما أكثر القول وأقل العمل » (٢١٨) .

(٢١٧) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢١٨) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، شرح الاصول ص ٧١ — ٧٦ ، رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ج ٢ ص أنظر أيضا مقالنا « ماذا يعنى « أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله » ؟ الدين والثورة في مصر » (٢) في اليسار الدينى . وأيضا « العامل الدينى وتوزيع الدخل القومى في مصر » نفس المصدر (١) في الثقافة الوطنية .

ليس أول الواجبات هو الايمان لان الايمان وضع داخلى للشعور يقوم على أساس النظر فى موضوع الايمان . النظر سابق على الايمان بل ان علم أصول الدين كله يهدف الى تأسيس الايمان على النظر . واذا كنا فى مجتمعات مؤمنة ، تعطى الاولوية للايمان على النظر فان اعتبار الايمان أول الواجبات يثبت الامر الواقع ، ولا يحقق أى نفع أو صلاح . وقد تم اختيار الايمان أول الواجبات فى القرون الأخيرة فى فترات التخلف والتوقف والانهييار كدعوة صريحة الى التسليم واغفال النظر كمقدمة الى التسليم للسلطة السياسية واستقاط المعارضة . بل ان مضمون الايمان مضمون غيبى خالص حتى يقضى على أية فرصة للنظر والتصديق والتحقق فى الواقع من صحة هذا المضمون ، والتسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان . ولو ظهر فأنه يكون مقدمة للتسليم ، وليس مراجعة له ، وبأبدا يدخل منه الايمان ، وليس وسيلة للتحقق من صدقه .

ليس أول الواجبات هو الاسلام لان المكلف لا يؤمن بالاسلام الا بعد النظر وتدبر واعمال للعقل والروية والا كان اسلاما عن طريق العادة والتقليد . يتطلب الاسلام المعرفة به . فالمعرفة سابقة على الاسلام . والمعرفة لا تتم الا بالنظر ، فالنظر سابق على المعرفة . واذا كنا نعيش فى عصر يغلب على الجميع فيه الاسلام عن طريق العادة أو التقليد فان جعل الاسلام أول الواجبات تثبت للوضع القائم على ما هو عليه دون تغييره الى ما هو أفضل .

ليس التقليد هو أول الواجبات ، فالتقليد من مضادات العلم وليس من طرقه . ولما كان النظر طريق العلم كان أول الواجبات . بل ان النظر يأتى دائما معارضا للتقليد ، ونقدا للموروث ، ومراجعة للمسلمات . التقليد اعتقاد جازم مطابق لا عن سبب ، طبقا للعادة أو للموروث . وكلاهما خارج النظر . لذلك جعل علماء اصول الدين المقلد عاصيا آثما . يستحيل اذن أن يكون التقليد أول الواجبات بل هو أول المحرمات لأنه نفى للنظر ، والنظر أول الواجبات (٢١٩) .

ليس الاختيار بين التقليد والمعرفة أول الواجبات . اذ كيف يتم الاختيار بين نقيضين ، ويكون كلاهما صحيحين في آن واحد ؟ المعرفة ضد التقليد ، والتقليد ضد المعرفة . ولما كان التقليد نفيا لعلم أصول الدين الذى يهدف الى تأسيس العلم وكان المقلد عاصيا آثما كانت المعرفة هى الاختيار الاوحد . ولما كانت المعرفة لا تتم الا بالنظر كان النظر هو أول الواجبات (٢١٠) .

ليست المعرفة وحدها أول الواجبات لان المعرفة لا تتم الا بالنظر . المعرفة نتيجة للنظر والنظر مقدمة لها . ولا تعنى المعرفة بالضرورة معرفة موضوع معين ، متعال على وجه الخصوص بل مجرد امكانية العلم والوصول اليه ، هذه الامكانية التى لا تحدث الا بالنظر . وان افتراض المعرفة قبل النظر ثم افتراض المعرفة بموضوع متعال سبق للنظر مرتين وبالتالي وقوع في حكمين مسبقين لا يفترضها النظر . واحيانا تصبح المعرفة هى العلم . ويكون ذلك حكما مسبقا ثالثا . ليست كل معرفة بالضرورة علما . وعلى هذا النحو يختلط موضوع النظر بموضوع المعرفة كما يختلط موضوع المعرفة بموضوع العلم . وقد جعل القدماء « معرفة الله » أصل المعارف الدينية فمنها يتفرع كل وجوب . ولكن « معرفة الله » مرحلة تالية لبناء المعرفة ذاتها ، وهذه مرحلة تالية لبناء نظرية العلم ، وهذه مرحلة تالية لتأسيس النظر كطريق للعلم . قد تكون « معرفة الله » خارج نطاق نظرية العلم وامكانياتها وبالتالي لا يكون النظر طريقا اليها (٢٢١) . « الله » موضوع مفارق لا يمكن تصوره أو اصدار حكم عليه كما قال المهندسون في الالهيات (٢٢٢) .

(٢٢٠) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، القول المفيد ص ٤ .

(٢٢١) المواقف ص ٣٢ — ٣٣ ، شرح الاصول ص ٦٦ — ٦٧ ، المحيط ص ١٦ — ١٨ القول المفيد ص ١٢ ، انظر ايضا « التراث والتجديد » رابعا — طرق التجديد ١ — منطق التجديد للغوى ١ — قصور اللغة التقليدية ص ١٢٥ — ١٢٧ .

(٢٢٢) انظر سابقا : رابعا — النظر يفيد العلم ٣ — النظر الصحيح يفيد العلم ب — المهندسون في الالهيات .

ولكن مطلق المعرفة واجب أو المعرفة بالموضوعات الخسبية ، معرفة النفس ، ومعرفة الآخرين ، ومعرفة الاشياء ، ومعرفة الاوضاع الاجتماعية والسياسية ، ومعرفة حركة التاريخ ومساره . يحدث خلط اذن بين وجوب النظر ووجوب « معرفة الله » . فالسؤال يتعلق بوجوب النظر كطريق للعلم وليس بموضوع النظر كموضوع للعلم . وعندما يتحول موضوع وجوب النظر الى وجوب « معرفة الله » فانه يدخل في موضوع لاحق على تأسيس نظرية العلم وهو موضوع «العقل والنقل» . وفي هذه الحالة يجعل الوجوب العقلي معرفة الله واجبة بالعقل ، فالعقل أساس النقل أو يجعل الوجوب السمعى معرفة الله واجبة بالسمع ، فالنقل أساس العقل (٢٢٣) . ان الحديث عن وجوب النظر قد يكون نفسه حديثا في وجوب المعرفة في حين ان النظر شيء والمعرفة شيء آخر . النظر طريق للمعرفة ، والمعرفة حصيلة النظر . النظر هو البداية والمعرفة هى النهاية . النظر هو المنهج والمعرفة هى الموضوع ، النظر هو المقدمة والمعرفة هى النتيجة . لا يهم في الوجوب العقلي للنظر وجوب موضوع معين سواء كان ماديا أم صوريا بل الوجوب العقلي ذاته من حيث هو نظر وتحليل وفهم وإدراك أى من حيث الذات العاقلة . بعد ذلك يمكن ادراك مقدمات النظر ونتائجه وطرق الاستدلال كما يمكن ادراك بداية الموضوع ومساره ونهايته . وحيثما تتجه المعرفة نحو الدليل أكثر مما تتجه نحو الموضوع من أجل اظهار المعرفة البرهانية عن طريق الدليل الاجمالى . كما تتجه أيضا نحو الوقت المضيق فتكون المعرفة مطلوبة في الحال وليس في المآل ، على الفور وليس على التراخى . والواجب المضيق هو الخاص الضرورى الذى لا بديل عنه بعكس الواجب الموسع الذى يمكن تأجيله وإيجاد بدائل له . المعرفة اذن ، بصرف النظر عن مضمونها ، واجب مضيق لا بديل عنها لانه يتبع تركها . ولما وجب بالعقل ضرورة التحرز من القبيح فانه لا يمكن التحرز منه الا بالنظر . ولا نخشى على هذه المعرفة الفورية من ان تتحول الى

(٢٢٣) انظر الفصل الثامن .

حدس أو الهام أو رؤية وبالتالي لا يضيع النظر (٢٢٤) .

النظر اذن هو اول الواجبات لان موضوع المعرفة لا يعرف ضرورة او مشاهدة بل بالنظر الذى تكون الضرورة والمشاهدة احدى مراحلها . ونظرا لان سائر الشرائع النظرية لا تعرف الا بعده ، وان هذه المعرفة لا تتم الا بالنظر فان سائر الواجبات يمكن ان تتأخر بعد النظر . اما وجوب النظر فمقدم عليها جميعا (٢٢٥) . النظر اول الواجبات بشرط التكليف وهو العقل فيخرج الصبى والمجنون (٢٢٦) .

وقد يسبق النظر القصد الى النظر او ارادة النظر او اعتقاد النظر . اول النظر ومقدمته الاولى القصد اليه او الارادة له او الوعى به او الاحساس بالموقف والحاجة اليه . وهنا تبدو نظرية العلم كمنظورية في القصد والاتجاه نحو الوضوح وهو النظر . وقد اعتبر البعض القصد الى النظر تكليف ما لا يطابق اذ يجب النظر وقد يعاق القصد اليه . والحقيقة انه ليس تكليفا بما لا يطابق لان أى فعل من افعال الشعور ما هو الا قصد ، ولا يمكن وجوب النظر دون القصد اليه . القصد مقدمة النظر وشرطه لان النظر فى نهاية الامر عمل العقل ، والعقل صورة من صور الشعور . لا يمكن ان يكون النظر مجرد الفعل فالنظر عمل الشعور ، ولا يتم مصادفة بل بوعى بالموقف وباحساس بضرورة الحاجة اليه . يحدث النظر بعد درجة من الوعى ثم يزيد الوعى ويجعله أكثر برهانا . وذلك ليس تكليفا

(٢٢٤) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، المحصل ص ٢٨ ، التلخيص ص ٢٨ ، اتحاف المريد ص ٣٨ ، شرح الاصول ص ٤٣ ، ص ٧١ — ٧٦ ، وسيلة العبيد ص ٤ ، شرح المقاصد ص ٨٧ ، حاشية العقيدة ص ٦ .

(٢٢٥) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، ص ٧١ — ٧٦ ، شرح الاصول ص ٣٩ ، ص ٤٥ ، المحصل ص ٢٦ ، ص ٢٨ ، التلخيص ص ٢٨ ، الشامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، شرح المقاصد ص ٨٧ ، المحيط ص ٢٦ — ٣٣ ، التحقيق التام ص ١٣ .

(٢٢٦) يذكر الباقلانى عشرين تكليفا : خمسة فى نظرية العلم ، وخمسة فى نظرية الوجود ، وعشرة فى التوحيد والايمان . ويجعل موضوعات علم اصول الدين كلها موضوعات للايمان والتكليف . الانصاف ص ٢٣ — ٢٨ .

بما لا يطاق . القصد الى شئ هو الذى يكشف أهمية النظر ، فالنظر لا يكون الا نظر الشئ (٢٢٧) .

وقد يسبق النظر أو يحدث معه البحث في مقدمات النظر ، وهو أول جزء في النظر . قد يكون هو الدليل أو العقل أو عمل العقل . وقد يكون هو النظر في وجوب النظر ، فيكون النظر سابقا على النظر اذ يسبق الانا أفكر عملية الفكر . ولكن هذا السبق ليس أوليا مثل القصد الى النظر بل هو تابع للقصد ، ويكون جزءا من عملية النظر وهو الخاص بالاستدلال مع العلم بأن النظر واجب أولى لا يسبقه واجب نظري آخر . الممارف الضرورية هي بداية النظر . وقد يضم النظر والمعرفة والقصد معا في محاولة لوصف النظر في كل مراحله مما يدل على أن النظر ليس مقصورا على مقدماته أو على مساره أو على نتائجه بل عملية واحدة تشمل الحس والوجدان والشعور والواقع . وبالتالي يكون الخلاف لفظيا في أن كل رأى يصف عملية النظر ككل بأحد أجزائها ، ويطلق عليه لفظ مثل المعرفة والنظر والقصد والارادة والاعتقاد (٢٢٨) .

وقد يكون الخوف من ترك النظر هو أول الواجبات نظرا لما ينتج من ترك النظر من مضار . والخوف لا ينشأ الا بعد ادراك أهمية النظر وقيمته . وقد ينشأ بعد النظر ، بعد التحقيق من فائدته . كما أن النظر لا يبنى على الخوف ضرورة بل هو تعبير عن طبيعة الانسان وكماله من حيث هو موجود عاقل وتعبير عن وجود الدواعى والمقاصد والغايات (٢٢٩) .

(٢٢٧) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، الارشاد ص ٣ ، المحصل ص ٢٨ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ ، شرح المقاصد ص ٨٧ ، شرح الاصول ص ٧١ — ٧٦ ، الشامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، المحيط ص ٢٦ — ٣٣ .

(٢٢٨) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، الانصاف ص ١٣ ، الاصول ص ٣١ ، شرح المقاصد ص ٨٧ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ ، المحصل ص ٢٨ .

(٢٢٩) شرح الاصول ص ٧١ — ٧٦ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

وقد يسبق النظر الشك ، وبالتالي يكون الشك أول الواجبات . صحيح أن الشك من مضادات العلم ولكنه في هذه الحالة يكون الشك اللادري الذى ينكر وجود الحقائق أصلا أو الشك العنادى الذى يؤمن بوجودها ولكن يعاند في التسليم بها وفي إمكانية معرفتها أو الشك العندى الذى يؤمن بوجود الحقائق وإمكانية معرفتها ولكن يجعلها نسبية . هذا الشك شك مذهبى يجعل الشك غاية في ذاتها (٢٣٠) . أما الشك هنا باعتباره بداية للنظر فإنه يعنى تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداء من أوليات العقل وبداهة الحس . فهو شك منهجى يجعل الشك وسيلة لا غاية . الشك هو الدافع على النظر والهادم للتقليد . لا يمكن النظر مع الجزم لأن الجزم ناف للنظر ومستغن عنه . يتوجه الشك أساسا ضد الجزم من أجل القضاء على القطعية التى لا تقوم على أساس حتى يمكن للنظر حينئذ أن يعيد تأسيس المعرفة وبناء العلم . يحتاج النظر إذن ، وهو خطوة إلى الأمام ، إلى الشك ، وهو خطوة إلى الخلف . وظيفة الشك هنا التخفيف من حدة الموروث والاقبال من ضغط قوالبه الذهنية التى قد تمنع سيطرتها من النظر ومن البحث الحر . الشك متضمن في النظر ، فلا ينظر الإنسان إلا إذا كان فاحصا وباحثا وغير مسلم بالأمكار المسبقة . الشك في القديم الموروث إذن وفيما جرت عليه العادة والعرف أولى مهام النظر . ولا يقال إن الشك غير مقدور لأن الشك هو البداية الطبيعية للنظر ، وبداية الانتقال من القديم إلى الجديد . لا يتم النظر إلا في وضع اجتماعى ، ولا يتحقق إلا في مرحلة تاريخية أى أنه نظر في الزمان وبالتالي يكون مقدورا للنظر بل وباعتنا له على النظر . الشك نظر مطلوب أو نظر إلى وراء أو نظر ناف أو تحرر للنظر من الأحكام المسبقة والعقائد الموروثة . ولا يعنى إيجاب الشك نفى إيجاب النظر من حيث هو قوة للرفض . ليس الشك قبيحا لأن الناظر لا يعلم صحته فالشك منهج وليس موضوعا ، وسيلة لا غاية ، بداية وليس نهاية . ويصبح فقط إذا انقلب إلى موضوع وغاية ونهاية ، وتحول من نظر إلى علم . يحدث الشك في البداية كمقدمة للنظر ، والنظر

طريق العلم فالتشكك اذن طريق للعلم . واذا ظل التشكك بداية ونهاية فانه يكون قبيحا مضادا للعلم (٢٣١) .

فماذا كان القصد الى النظر أو التشكك سابقا على النظر فان الخواطر توجد مع النظر . وقد توسع المعتزلة وحدهم في موضوع الخواطر لانهم هم الذين يوجبون النظر عقلا ، ويصفون مسار النظر ابتداء من القصد الى النظر حتى توليد النظر للعلم . والخواطر هي البارقة التي تظهر في الشعور . يستطيع الانسان بها أن يدرك الدلالة ادراكا مباشرا . وقد يكون مجرد فرض علمي يحتاج الى برهان او نظرة جزئية في حاجة الى نظرة أعم وأشمل . الشعور موطن الخواطر ، يعطى البرقات ، وهذه تتوالد في الشعور تلقائيا نظرا لطبيعة الشعور المعطى الواهب . ويرجع اسكار الخواطر الى رد هذه الدلالات الى كمال العقل وطبيعة عمله وليس الى خلق الشعور المستمر وعمله المتجدد . وبصرف النظر عن اثبات الخاطر أو كمال العقل فان الناظر ترد عليه الخواطر وهي الدلالات التي يتم رؤيتها . شعور الناظر في حركة دائبة وبحث مستمر عن الحقيقة ، وهذه الحركة تجعل شعوره خالقا لدلالات وواضعا لمعان في مقابل النافي للنظر الذي يتحجر شعوره ويصبح مصمتا بليدا ، غافلا راكدا . ولا يقال ان الخواطر والدواعي غير ضرورية مادام الانسان يعرف احواله بنفسه لان معرفة احوال النفس لا تتم الا بالخواطر والدواعي (٢٣٢) . يرد الخاطر على النفس بأفعال الشعور الداخلية وليس من أفعال خارجية أو من ارادات شخصية متعددة أو واحدة . الشعور بطبيعته وهاب للمعاني . لا يأتى الخاطر من « الله » لان الخواطر ظنون وافتراضات تتحول الى براهين فيما بعد ، و « الله » لا يوحى

(٢٣١) هذا هو رأى أبى هاشم الجبائى في حين يمنع القاضى والحكماء أن يكون النظر مع التشكك . تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ ، الشامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٨٨ — ١٩٤ ، ص ٤٩٩ — ٥٠٦ .

(٢٣٢) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٩٤ — ١٩٦ ، ص ٢٢٦ — ٢٦٧ ، ص ٣٩٢ — ، ص ٣٩٨ — ٤٠٩ ، ٤٣٤ — ٤٣٥ ، ص ٤٨٧ — ٤٨٩ الارشاد ص ٨ — ٢٠ .

بظنون طبقا لهذا الافتراض الذى لم يدخل بعد فى نظرية العلم تحت التأسيس . الخاطر معنى غامض وخفى والا كان معرفة بديهية ، اضطرابا او استدلالا .

وقد يكون الخاطر اعتقادا او كلاما . فالخاطر يرد على النفس من تداعى الذكريات ، ومن حديث النفس الداخلى ، ومن حياة الشعور الدائبة . الشعور ادراك وتذكر وتخيل بل وتوهم . وقد يتم الادراك داخليا وخارجيا معا . كما قد يرد الخاطر من الكلام مسموعا او مقروءا او من رؤية اشارة او تعبير فى الوجه بالعين او بلون البشرة او بحركة الجسم . يتم الخاطر هنا بحضور المدرك . ومع ان الكلام اخص من الخاطر الا انه لا يتم فهمه الا بالخاطر . فالخاطر ايضا سابق على الكلام ، وشرط فهمه . ولا يمكن فهم الكلام الا بفهم قصد المتكلم ، وهذا لا يتم الا بالخاطر . وكون الخاطر كلاما يعنى ارتباطه باللغة . ولكن لا يعنى ذلك عدم تعميمه على العقلاء جميعا لانه لا دليل على وجود عقلاء قد جهلوا اللغات . ولا يكفى فى الخاطر ان يكون معنى يرد على النفس او اعتقاد ظن بل لابد ان يكون معبرا عنه فى كلام مسموع او مقروء . ولا ضير ان يحل الكلام فى الجسم ، فالكلام لا يكون محمولا الا على جسم ، الاذن او اللسان او الشفاه او الهواء . ولا يعنى التباس الكلام فى الفكر كما هو الحال عند النائم الا يكون الخاطر كلاما اذ يمكن بعد الانتباه التمييز بين الكلام والفكر . فاذ لم يكن الخاطر مجرد ظن او اعتقاد ونابع من ذاتية خالصة ، واذا لم يكن كلاما حسيا ماديا لبشر او لغغير بشر فانه يكون معنى . المعنى هو الجامع بين الذاتية والموضوعية . اما ان يرد على النفس بفعل من افعال الشعور او بفعل من افعال الجوارح . الاول لا يكون الا ظنا او اعتقادا لانه مجرد خاطر لم يتحول بعد الى يقين فى حين ان الثانى مرئى محسوس مثل الكلام والكتابة . اما الاشارة فانها تتوقف على قصد المشير ، وبها حضور المتكلم ، وبها الموقف ، وبها العلاقات بين الذات فى حين ان الكتابة مصمتة يغيب فيها الكاتب ، وليست موقفنا

حيا ، ولا توجد فيها علاقات بين الذوات (٢٣٣) . وقد تحولت الخواطر لديننا الى الهامات ورؤى منفصلة عن النظر مصدر العلم تحت تأثير التصوف وازدواجه مع الاشعرية واصبحت اقرب الى البرقات والمكاشفات عند الصوفية .

ولا يرد الخاطر على النفس الا بشروط . منها : أن يفيد الوجه الذى يدل على وجوب النظر وحسنه بأن يساعد الشعور على ادراك المعانى وعلى رؤية عالم يحكمه الفكر ، وأن يتضمن وجوب المعرفة التى يؤدى اليها النظر . فالتنظر ليس هدفا فى ذاته بل وسيلة للحصول على المعرفة ، وأن يتضمن وجه الخوف من ترك النظر ورؤية قبضه وذلك بالاشارة الى الامارات والعلامات التى تبعث على الخوف ، وأن يتضمن ترتيب النظر حتى يكون منتجا . وورود الخاطر دون بيان دلالة يتبع عقلا لانه يكون بلا فائدة . واذا كان الخاطر من « الله » فان حكمته تبين وجه النفع والضرر فيه . والخطر من حيث هو تنبيه على الدليل قد يكون عاملا مرجحا بين احتمالين وهو ما يقوم مقام « المعجزة » عند الاشاعرة (٢٣٤) .

وهناك شروط اخرى غير واجبة مثل أن يكون هناك خاطر مقابل ضد الخاطر الاول حتى لا يكون هناك الجاء من خاطر واحد . والحقيقة ان الخاطر الواحد لا يلجىء بل يدفع ويحث . الخواطر لا تتعارض ولا تتنافى بعضها بعضا بل تجتمع وتتآزر لتؤسس فكرة .

(٢٣٣) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٤٠١ — ٤١٤ ، وقد تعرض علماء اصول الدين أيضا لموضوع الخواطر فى الطبيعيات لمعرفة اذا كان الخاطر جسما أم عرضا . كما تعرضوا له أيضا فى باب افعال العباد لمعرفة اذا كانت الخواطر دوافع على الطاعة والمعصية .

(٢٣٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ٤١٤ — ٤٣٢ ، ويزى الجبائى أن الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال من قبل الله جار مجرى الامر وهو قول خفى يلقيه الله فى قلب العاقل . وأنكر قول أبيه وأبى الهذيل فى كون الخاطر معنى أو فكرا . اصول الدين ص ٢٧ — ٢٨ ، ص ١٥٥ .

ولا يأتى الخاطر مستمرا بل متقطعا . ولا يأتى ممن ظهرت « المعجزات »
عنه لان الخاطر يحدث من كلام أو اعتقاد وكلاهما من أفعال الشعور .
الخطر ظن يتحول الى يقين بالبرهان بعد النظر فلا يحتاج الى يقين خارجي
عن طريق المعجزات . ولا ينتج عن الخاطر معرفة بالضرورة لانه لا يصبح
معرفة الا بعد النظر (٢٣٥) .

وتدخل مسألة الخاطر أيضا في حرية الافعال ، أفعال الشعور
انداخية نظرا لارتباطها بالدواعى . فمرة يكون الخاطر أقرب الى المنبه
على الدلالة ومرة يكون هو الدافع على النظر فيكون كالدواعى مثل الخوف
من ترك النظر لما يترتب عليه من ضرر يدرك العقل قبضه في حين أن
الداعى هو الباعث على النظر . أما الخاطر فهو ما يرد على السذهن
بعد توافر الدواعى التى تتوافر عند العقائل دون السبى أو المجنون
أو الساهى أو الغافل . ولا تصل قوة الداعى الى حد الإلجاء والا انتفى
النظر . الدواعى هى التى توجه الانسان وتدفعه نحو أعمال الذهن .
الداعى هو الامارة التى تنبه الانسان على ضرورة النظر وتحذر من
مضار تركه . ولا يكون التنبيه الا عند امر حداثى فى موقف
اجتماعى يكون هو المسبب للدواعى والخواطر فبدأ حديث النفس . وهذا
كله يجعل المعرفة ممكنة . فإمكانية المعرفة تعادل وجود الحوادث
والدواعى والتنبيه والخواطر . وذلك كله ينتفى بالسبب وبالفعل
وبآفات السمع وبفقدان الحواس . مع ذلك ، السهو طارىء ، والفلة
عرض ، وآفات السمع لا تقضى على التنبيه . الداعى من النفس ،
والخطر حديث النفس ، وكلاهما مرهون بحياة الشعور كما أن النظر
والعلم مرهونان بيقظة الشعور (٢٣٦) ، ولا يقوم الخاطر مقام الداعى
أو الداعى مقام الخاطر ، فكل منهما عمله فى الشعور . الداعى هو
الباعث ، والخطر ما يرد على النفس أو بعد استدلال . وان كان الداعى
سابقا على الخاطر فان ورود الخاطر بعد الداعى لا يجعله زائدا
بل يكون نتيجة طبيعية لوجود الداعى . وان كان الداعى أقوى حضورا

(٢٣٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٤٣٩ — ٤٤٣ .

(٢٣٦) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٥٢ — ٢٥٥ ، ص
٣٨٦ — ٣٨٧ ، ص ٤٠٤ — ٤٠٩ .

فالخاطر أيضا يكون اقرب الى النفس والدلالة من مجرد الباعث النفسى . ولا خوف ان يكون الداعى كاذبا او ماجنا او هازلا والا يكون مخبرا بالنفع والضرر لان الداعى امر خطير يمكن التحقق من صدقه بالرجوع الى الموقف الاجتماعى وليس فقط الى صدق المخبر اذا ما كان الداعى خبرا (٢٣٧) .

والداعى أساس التكليف اذ لا يوجد تكليف بلا داع . ولما كان النظر تكليفيا فانه يقوم على الدواعى وهى أشبه بالعلم الضرورى الذى يحدث فى الشعور اذ انها مثل الباعث العاقل ، يدفع الإنسان الى افعال الحسن ويصرفه عن افعال القبح . وقد يكون أيضا استدلاليا بوقوع نوع من حديث النفس الباطنى ومقارنة الدوافع والصوارف . ولكن الغالب عليه ان يكون ضرورة والجزاء . ويختلف فى ذلك فرد عن آخر دون ان ينال هذا الاختلاف من وجود الداعى ومائلجا اليه من وجوب النظر (٢٣٨) . قد يكون الداعى اذن للفعل او الترك ، للاقدام او الاحجام ، والذى يحدد ذلك حال الشعور صفة فى الشيء . ولا يعنى وقوع الافعال عن الدواعى وقوع القبح ابتداء لان الدواعى مجرد البواعث على الافعال بعدها تحدث الخواطر ثم يأتى النظر من أجل التحقق من صدقها . الداعى هو الباعث وليس صفة الحسن والقبح فى الشيء . ولا يعنى انتفاء الثواب والعقاب على الصفات انتفاء قبحها والا كان هناك داع لفعلها واغراء عليها (٢٣٩) . وعلى هذا النحو يتحول موضوع النظر كأول الواجبات الى مقدمة للفعل وأساس نظرى للسلوك من خلال الخواطر والبواعث والدواعى . فالنظر متجه بطبيعته نحو العمل ، والداخل مفتوح على

(٢٣٧) المصدر السابق ص ٣٩٤ .

(٢٣٨) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٧١ — ٣٨٥ ، ص ٤٩٢ — ٤٩٣ .

(٢٣٩) المصدر السابق ص ٤٩٩ — ٥٠٢ .

الخارج مما يجعل النظر يتحول بسهولة الى موضوع النظر معلنا عن قرب نهاية نظرية العلم وبداية نظرية الوجود كموضوع للعلم (٢٤٠) .

٤ — موضوع النظر : لما كان كل نظر هو نظر في شيء فما هو موضوع النظر ؟ يتراوح موضوع النظر عند القدماء بين « ذات الله وصفاته » وبين المخلوقات من أجل الاستدلال على وجوده وبين شؤون الدنيا أي أحوال الناس الاجتماعية ومعاشهم . موضوع النظر إذن إما « الله » أو العالم أو الإنسان (٢٤١) . وقد ظهرت هذه الموضوعات الثلاث في بداية تكوين نظرية العلم ، وكانت مرتبطة معا باعتبارها ما يجب على المكلف الايمان به . ولكن بعد تكوين نظرية العلم تمايزت هذه الموضوعات الثلاثة ، وأصبحت موضوع النظر بعد أن كانت موضوعا للايمان . فعندما يتطور الايمان ويصبح علما يكون العلم هو الوريث الوحيد للايمان (٢٤٢) .

١ — هل يمكن اعتبار « الله » موضوعا للنظر ؟ « الله » موضوع متعال لا يمكن أن يكون موضوعا للنظر من حيث هو كائن مشخص له ذات وصفات وأفعال (٢٤٣) . ولكن يمكن النظر فيه من حيث هو مبدأ معرفي

(٢٤٠) أنظر الفصل الرابع : نظرية الوجود .

(٢٤١) تظهر هذه الموضوعات الثلاثة كبناء أساسي في كل حضارة . فقد ظهرت في الحضارة اليونانية عند سقراط (الإنسان) وأفلاطون (الله) وأرسطو (العالم) . وظهرت من جديد في حضارة العصر الوسيط الأوروبي عند أوغسطين (الإنسان) والقديس بونافنتور (الله) وتوما الاكوينى (العالم) . وظهرت في الحضارة الأوروبية في عصورها الحديثة إما كمثّل للعقل (كانط) أو كروافد أساسية فيه كالمثالية (الله) والواقعية (العالم) ، والوجودية (الإنسان) أنظر أيضا رسالتنا L'Exégèse de la Phénoménologie.

(٢٤٢) الانصاف ص ١٣ ، ص ١٩ — ٢٣ ، المحيط ص ١٨ .

(٢٤٣) أنظر الفصل الاول ، تعريف العلم ، ٣ — موضوعه . وايضا الفصل الخامس ، الوعى الخالص (الذات) ، الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات)

حاصل قبل ان يكون تحققاً في الواقع أى باعتباره فكرة محددة كما هو معروف في المنطق أو نموذجاً كما هو معروف في العلوم الصورية أو مثلاً كما هو معروف في العلوم الاخلاقية . قد يعنى أيضاً البحث المستمر عن الخالص وهو ما سماه القدماء التنزيه الذى تعنيه آية « ليس كمثله شئ » أو « تعالى الله عما يصفون » . كما انه يشير الى مضامين انسانية مثل وحدة الذات بين القول والعمل ، والفكر والوجدان ، ووحدة المجتمع بلا طبقات ، ووحدة الانسانية بلا تفرقة عنصرية أو معسكرات أو مجموعات دول كبرى وصغرى ، غنية وفقيرة . يبدو ان القدماء قد شخصوا موضوع العلم وبالتالي لم يتأسس علم التوحيد على انه علم ضرورى خالص أو على انه ايدىولوجية اجتماعية وسياسية . وظهر ذلك إما في العلوم الرياضية عند الرياضيين والحكام أو في العلوم الشرعية عند الفقهاء (٢٤٤) . وقد أشار القدماء الى هذه الحقيقة وذلك بتأكيدهم على استحالة معرفة « الله » فى ذاته وامكاننا معرفة الواجب والممكن والمستحيل فى حقه (٢٤٥) . وبالتالي تحولت معرفة « الله » الى نظرية فى احكام العقل الثلاثة . كما اشاروا أيضاً الى دلالة التوحيد الخلقية والاجتماعية والسياسية فى اقتران التوحيد بالعدل عند المعتزلة وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . فبالاصول الخمسة عند المعتزلة هى التى تمثل كيفية تحول التفكير « الالهى » الى فكر اجتماعى وسياسى وكيف يتحول موضوع « الله » الى التوحيد الذى ينشأ منه العدل والتوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهى عن المنكر (٢٤٦) .

(٢٤٤) انظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » الدين والثورة فى مصر (١) وأيضاً
Morality the Integrity of Islamic Society, New Hampshire, USA, 1980

(٢٤٥) « ولما كانت معرفة الله عبارة عن معرفة ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز لا معرفة حقيقة الذات العليا لعدم إمكان ذلك ولعدم تكليفنا بذلك فسر المعرفة بما هو المراد » شرح الخريدة انظر أيضاً رابعاً : النظر الصحيح يفيد العلم ، ب — المهندسون فى الالهيات .

ب — وقد يكون موضوع النظر هي المخلوقات اى آيات « الله » فى الكون من اجل الاستدلال بها على وجوده وبالتالي الاغتراب عن الطبيعة ونفيها وهدمها والخروج عليها (٢٤٧) . فليس المقصود من النظر فى الطبيعة البحث عن قوانينها من اجل السيطرة عليها والاستفادة منها بل الانتقال منها الى اثبات شىء آخر غيرها هو « الله » . الطبيعيات هنا ما هي الا مقدمة للالهيات كما هو الحال فى علوم الحكمة او سلم يرتقى عليه من اجل الوصول الى اثبات وجود « الله » ذاتا وصفات وافعالا اى العود الى الموضوع الاول من جديد . الطبيعيات هنا الهيات «مقلوبة» والالهيات هي طبيعيات « مسقطة » . فاذا كان الموضوع الاول انتقال من الله الى العالم فان الموضوع الثانى هو انتقال من العالم الى الله . لا يعنى النظر فى الطبيعة الدخول فى فروع مسائلها مثل الجزء والطفرة والكمون بل التأمل فيها والبداية بها مع ان هذه المفاهيم الطبيعية ذاتها لها دلالات وبواعث الفكر « الالهى » (٢٤٨) . وقد يكون الموضوع « امور الدين » كحلقة متوسطة بين الفكر « الالهى » والفكر الطبيعى . فاذا كان النظر فى امور الدنيا نظرا اضطراريا فان النظر فى امور الدين

(٢٤٧) « واذا صح وجوب النظر فالواجب على المكلف النظر والتفكير فى مخلوقات الله لا فى ذات الله . فالنظر والتفكير والتكليف يكون فى المخلوقات لا فى الخلق . ومهما سئل عن الذات اجب بالنظر فى المخلوقات الدالة عليه » الانصاف ص ٢٩ ، « أول ما ينظر الناظر فيه هو اثبات الاعراض وحدوثها وذلك لا يكون علما بالله بل العلم به أولا هو ان الاجسام محدثا » المحيط ص ٢٦ — ٢٣ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٩٨ — ٤٠٠ .

(٢٤٨) بالرغم من وصول هذا الموضوع الى مكتشفات فى علم الطبيعة الا أن القصد منها كان الانتقال منها الى اثبات وجود الله مما يدل على أن البحث عن الله قد يؤدى فى النهاية الى الكشف عن قوانين الطبيعة وبالتالي يكون الدافع هو العلم . وهو ما يسمى فى تاريخ الفكر الدينى اللاهوت العلمى او الطبيعى او الدليل الكونى لاثبات وجود الله . لذلك وصفت الطبيعة بانها حادثة او ممكنة من اجل اثبات أن « الله » قديم واجب .

يعلم قياسا (٢٤٩) . تدفع أمور الدنيا المكلف الى النظر اذ يعيش الانسان في وضع اجتماعي يدفعه الى النظر دفاعا عن حقوقه الضائعة . يكتسب الانسان النظر اذا ما دعا الموقف ، وتعود على النظر فيصبح حقا له . النظر في أمور الدين لا يتم الا قياسا على أمور الدنيا ، والنظر في أمور الدنيا هو نفسه نظر في أمور الدين ، الاول بمنهج استقرائي والثاني بمنهج استنباطي . الخلاف في المنهج وليس في الموضوع . والمصلحة أساس للنظر والشرع على السواء . ولا يعنى ذلك ان الاول ظني والثاني يقيني اذ يمكن الوصول الى اليقين في أمور الدنيا كما ان كثيرا من أمور الدين تظل ظنية . ولما كان قياس الظن على اليقين ممكنا فانه يمكن الوصول في أمور الدين الى اليقين قياسا على أمور الدنيا . واليقين هنا نظر وعمل معا . وان استحالة النظرى يكفى العمل . الدين هو الدنيا ، والدنيا هي الدين ، لا فرق بين المنهج الصاعد للنظر في أمور الدنيا والمنهج النازل للنظر في أمور الدين . ان تحليل الواقع تحليل علمي يؤدي الى نفس النتيجة لفهم النصوص فهما سليما اعتمادا على اللغة والحدس واسباب النزول والموقف الاجتماعي حتى ولو كان ادراك المصلحة ظنيا في أمور الدنيا فان ذلك يحدث تبعا لتغير المصالح من مجتمع لآخر ، ومن مرحلة تاريخية لآخرى . يمكن قياس أمور الدين على هذا الواقع الظني ويكون ذلك تفسيرا للدين . فالتفسير تصور اجتماعي للدين في لحظة تاريخية معينة . ومع ذلك فادراك المصلحة ليس ظنا بل يقين علمي (٢٥٠) . قسمة موضوع النظر اذن الى أمور الدين وأمور الدنيا قسمة ثنائية لا تقوم على واقع . أمور الدين هي أمور الدنيا ، وأمور الدنيا هي أمور الدين . هناك موضوعات شعورية واحدة يحللها الشعور بصرف النظر عن مستواها من المادية أو الصورية وبصرف النظر عن اتجاهه المقصد . الانسان واحد له شعور واحد ، يعيش في عالم واحد .

(٢٤٩) يرى أبو على الجبائي ان « النظر في أمور الدنيا بعلم وجوبه اضطرارا وفي أمور الدين يحمل على هذا النظر قياسا وتأهلا » . المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف . انظر ايضا رسالتنا .

(٢٥٠) انظر دراستنا « مناهج التفسير ومصالح الامة » ، الدين والثورة في مصر (٢) ؛ في اليسار الديني .

كما ان قسمة امور الدين الى قسمين شبهة ودلالة قسمة تتعلق بتحليل الشعور أكثر مما تتعلق بالموضوع . فالشبهة تقع في الدليل (النص) والدلالة أيضا تانى من تخريج النص فيما يتعلق بالحجة النقلية . وقد تعنى الشبهة ازالة لبس منطقى . والدلالة هى الفطنة الى كيفية الانتقال من امرين الى ثالث . ولا يعنى ذلك انحيازنا الى المثالية ، وتفسير الفكر بالفكر وذلك لان الشعور باعتباره ذاتا وموضوعا وصف لواقع حياته وتكوينه (٢٥١) .

ج - موضوع النظر اذن هو التفكير في شؤون الدنيا لما كانت شؤون الدين قياسا عليها ، قياسا للمعقول على المحسوس ، وللغائب على الشاهد . والنظر في امور الدنيا يقوم على دفع الضرر وجلب المصلحة . ومن ثم لا فرق بين علم اصول الدين وعلم اصول الفقه اذ يقوم كلاهما على تحقيق المصالح العامة (٢٥٢) . ولا يعنى ذلك وقوعا في النفعية الخالصة وذلك لان المصالح العامة من موجبات المعقول . هناك اذن مقياسان لحجة النظر : العقل والواقع ، البداهة النظرية والمصلحة العملية . ولا يقال ان النظر في امور الدين لا يجب الا بدليل ولا يجب الا اذا ادى للعلم ولان الناظر فيه لا يامن من الهلاك بعكس النظر في امور الدنيا التى يعلم الضرر فيها وذلك لان النظر في امور الدين يؤدى الى الظن ، ويعتمد على الامارة لا الدليل ، ولا يؤدى الى هلاك أكثر مما يؤدى اليه النظر في امور الدنيا . يقوم النظر في امور الدين على التجربة والعادة مثل النظر في امور الدنيا لان الداعى له تجربة الخوف من تركه عادة . ولا فرق بينهما من ان النظر في امور الدين يخشى منه مضره آجلة وليس عاجلة بعكس النظر في امور الدنيا . فلا فرق بين المتأخر والمتقدم الا من حيث الفور والتراخى على ما يقول علماء اصول الفقه . ولا فرق بينهما

(٢٥١) شرح الأصول ص ٤٤ - ٤٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٥٢ - ٣٥٧ .

(٢٥٢) ويتضح أيضا في الفكر الاعتزالى ارتباط علمى الاصول : علم اصول الدين وعلم اصول الفقه ، بأفكار النظر والمصلحة مما يفسر ارتباطنا به وتطورنا له .

أبضا من أن النظر في أمور الدين يعتمد على دليل قاطع مثل قول الانبياء
ولأن المعارف الضرورية لا تقل قطعاً عن دليل الانبياء .

ويصعب أن يكون النظر في أمور الدين موافقاً « لارادة الحكيم » لأنه
يصعب معرفتها إلا من خلال الوحي أى مناهج التفسير أى باللجوء الى
علوم الدنيا ، وهى أساس علوم الدين . ولا يتطلب النظر في أمور الدين
وضوحاً أكثر مما يتطلبه النظر في أمور الدنيا فالبداهة الحسية والعقلية
والوجدانية هى أساس الوضوح في أمور الدين والدنيا معا . ولا يتطلب
النظر في أمور الدين كل الفروع في المسائل النظرية الواردة في النظر في
أمور الدنيا فالنظر في كليهما واحد من حيث الأسس العامة . ولا يعنى
وجوب النظر عند وجود الدواعى أن قول الداعى حجة بل قد يتم الوجوب
للفعل طبقاً لمقتضيات الحاجة . فالضرر الواقع من ترك النظر في أمور
الدين وأمور الدنيا واحد ، ويعلم ثبته ضرورة . ولما وجب عقلاً النظر في
باب الدين فوجب النظر في جميع الأعمال . ولا ينفى وجود معارف ضرورية
عن طريق الاجراء وجوب النظر فالمعارف الضرورية أولى مراتب
النظر (٢٥٣) .

سابعاً : طرق النظر :

بعد وجوب النظر أصبح آخر جزء في نظرية العلم طرق النظر أو
مناهجه . فالطريق هنا يعنى المنهج . طرق النظر هى مناهج النظر التى
يمكن التوصل بها الى المطلوب . ويبدو أن هذه المناهج كلها قد تم استعارتها
من المنطق ، فنظرية العلم هى في صورتها الأخيرة نظرية في المنطق . لذلك
لما كان الادراك تصوراً أو تصديقاً فكذلك المطلوب . أن كان تصوراً يكون
هو المعرفة وأن كان تصديقاً يكون هو الدليل سواء كان ظنياً أم قطعياً .
وقد يخص بالقطعى وحده وفي هذه الحالة يسمى الدليل الظنى اشارة .
وقد يخص بما يكون من العلول الى العلة فيسمى عكسه تعليلاً أى الانتقال

(٢٥٣) المحيط ص ١٤ — ١٥ ، ص ٢٦ — ٣٣ ، المغنى ج ١٢ ،
النظر والمعارف ص ٢٦٢ — ٢٧٢ ، ص ٣٥٢ — ٣٥٧ .

من العلة الى المعلول . وواضح ان التصديق عند القدماء ليس حكما بل مجرد الدليل على التصور اى ما يحقق التصور . واذا كان الدليل بحسب اليقين ظنيا أم قطعيا فانه بحسب الدلالة يكون اما برهان دلالة أو برهان علة . ويلاحظ على تصور القدماء لطرق النظر سيادة نظرية المنطق على نظرية العلم ، وقبول القسمة التقليدية فى المنطق عند الحكماء الى تصور وتصديق وأن التصور ينال بالحد وأن التصديق ينال بالبرهان . وهى القسمة التى رفضها الفقهاء وفندوها وبينوا تهافتها وسطحيتها بالرغم من دخولها أيضا كمقدمة فى علم اصول الفقه (٢٥٤) . والتركيز أكثر على الدليل وهو ما يعادل الحكم المنطقى وكان أهم شيء فى علم اصول الدين ليس التصورات أو الأحكام بل الأدلة . ومن البداية يتم التمييز بين الدليل الظنى والدليل القطعى من أجل تأسيس العقائد . والخشية ان تكون الأدلة ظنية ويظنها المتكلم قطعية . كما يبرز برهان العلة كأحد الأدلة وهو ما سيتحول فيها بعد الى نظرية الوجود فى مبحث العلة والمعلول كجزء من المباحث الطبيعية أكثر منه جزءا من نظرية المنطق . تبدو القسمة عقلية بديهية بصرف النظر عن موضوع علم الكلام وهو « الذات والصفات والافعال » وكان الموضوع كان مجرد وسيلة لصياغة المنهج ووضع نظرية فى المنطق (٢٥٥) .

(٢٥٤) قارن مثلا رفض ابن تيمية لنظرية المنطق وقسمته فى « نقض المنطق » وفى « الرد على المنطقيين » وكذلك فى تلخيصات السيوطى « ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان » . والغزالى فى « المستصفى » هو الذى تبنى هذه القسمة المنطقية كمدخل لعلم اصول الفقه .

(٢٥٥) المواقف ص ٣٤ — ٣٥ ، المحصل ص ٣٢ ، طوابع الانوار ص ١١ — ١٤ ، انظر أيضا الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، العلة والمعلول . وكل هذه التقسيمات المنطقية مادامت عقلية فهى ممكنة مادام العقل يقبلها ولا يرفضها ، مثل قسمة التصور الى حد ورسم ، والرسم الى تام بالميز الذاتى وناقص بالمميز العرضى ، وقسمة التصديق الى قياس واستقراء وتمثيل ، والقياس الى استثنائى واقترانى ، والاستثنائى الى متصل ومنفصل ، والاقترانى الى حلى وشرطى . ثم قسمة الاستقراء الى تام وناقص ، وقسمة التمثيل الى قطعى وظنى . كلها تتبع تحليل العقل ، وهو الأساس ، وتوجد كلها داخل نظرية العقل العامة احدا

١ - التعريف : هو الطريق الى التصور . ولما كان عالم أصول الدين لا يعرف تصوراته فلم يركز على التعريف قدر تركيزه على الأدلة في حين أن « التراث والتجديد » يركز على التصورات قدر تركيزه على الأدلة لمعرفة « هل يمكن تصور الله قبل « هل يمكن البرهنة عليه » . وقد تحدث القدماء في موضوعات ثلاث في التعريف .

(١) معرفة المعرف به تسبق معرفة المعرف ويكون غيره وأجلى منه ، ويكون مساويه في العموم والخصوص . ويكون التعريف بالخصائص المميزة . فان كان التمييز ذاتيا فهو الحد وان كان غير ذاتي فهو الرسم . وان كان الذاتى بالجنس القريب فهو التعريف التام والا فهو تعريف ناقص . ويحد المركب دون البسيط لأن البسيط لا حد له . وواضح أن يستحيل تطبيق هذا التعريف المنطقي في الالهيات لان « ذات الله » لا تساوى احدا في العموم المطلق ، ولا يمكن تعريفها بالجنس القريب والفصل البعيد لأن لا جنس لها فهي جنس الاجناس ونوع الانواع . كما انها ليست مركبة حتى يمكن حدها . وأقصى ما يمكن عمله هو التعريف الناقص عن طريق الصفات العرضية وهو الرسم ، أقل درجة في التعريف . خاصة وانه لا يمكن احصاء الخصائص المميزة لها لصياغة حد لها . ويبدو أن التعريف وضع للمنطق ، للموضوعات العقلية الخالصة وليس لأى موضوع « الهى » خاص (٢٥٦) .

(ب) التعريف بالمثال وهو تعريف بالمشابهة مثل التعريف الناقص

جوانب نظرية اليقين . ويدخل القياس الفقهي في الاستدلال ويكون هو التمثيل . وبهذا احتوت نظرية المنطق القياس الفقهي . المحصل ص ٣٢ ، طوالع الأنوار ص ٧ ، ص ١٨ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، المقاصد ص ٨٨ — ٩٩ .

(٢٥٦) يضع الرازى ثلاثة مبادئ للتعريف (١) البسيط لا يعرف ولا يعرف به (ب) الاحتراز عن تعريف الشيء بها هو مثله وبالأخص وعن تعريف الشيء نفسه أو بها لا يعرف الا به . (ج) تقديم الأعم على الأخص . المحصل ص ٥ — ٦ ، طوالع الأنوار ص ١٤ . (م. ٢٤ — تراث)

أو الرسم وهو الوارد عادة في معرفة « ذات الله » إذ لا يمكن معرفتها بالحد التام ولكن يمكن فقط عن طريق القياس والشبه ، قياس الغائب على الشاهد الذى يؤدي الى التشبيه وهو المستعمل في علم الكلام عن قصد أو عن غير قصد ، بوعى أو عن غير وعى . ويكون التنزيه بطبيعة الحال هو رد الفعل . ولكن التنزيه أيضا متعلق بالتشبيه لانه رد فعل عليه ، ورفض سالب له ، ومازال يستعمل المفاهيم الانسانية حتى في صورها الأكثر تجريدا . ولكن يبدو أن المتكلم في خطابه كان يظن أنه يتحدث بالتعريف الأول وهو في حقيقة الامر لا يتحدث الا بالتعريف الثانى . فلا سبيل الى الوصول الى الأول على الاطلاق الا عن طريق الثانى .

(ج) التعريف اللفظى وهو توضيح دلالة لفظ بلفظ آخر أوضح دلالة ، ويستعمل في التعريف العام . وتستبعد الألفاظ الغريبة الوحشية وكذلك الألفاظ المشتركة والمجازية بلا قرينة . ومن ثم يعرف الفاظ « الذات والصفات والأفعال » ويبقى الفاظ علم الكلام . والحقيقة انها في غالبيتها الفاظ مشتركة مجازية ، تفيد معانى انسانية ثم اطلقت على « الله » على طريق المجاز بلا قرينة الا من قياس الغائب على الشاهد . فالانسان له ذات وصفات وأفعال ثم اطلقت على « الله » فاصبحت الفاظا مشتركة مجازية ، أصلها الحقيقى في الانسان (٢٥٧) .

٢ — الاستدلال : هى طريقة الانتقال من المقدمات الى النتائج وهو المعنى العام للاستدلال ويتم هذا الانتقال بعدة طرق :

(١) الاستدلال بالكلى على الجزئى وهو القياس ، وفي هذه الحالة

(٢٥٧) تنقسم بعض الاعتراضات المنطقية على التعريف منها انه لا يمكن معرفة جميع الأجزاء فربما يند منها شيء وبالتالي يستعصى التعريف . ويرد على ذلك بأن تصور الأجزاء كاف لحدوث تصور الشيء . كما يعترض بأن المطلوب أن كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه ويرد بأنه يعرف ببعض اعتباراته . المواقف ص ٣٥ ، المحصل ص ٢٢ ، طوابع الأنوار ص ١١ — ١٤ . انظر أيضا « التراث والتجديد » . رابعا — طرق التجديد ١ — منطق التجديد اللغوى (١) قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ — ١٣٥ .

يتم الانتقال من « ذات الله » الى غيرها باعتبار انها الكلى . والحقيقة ان ذلك مستحيل لأنها لا يمكن ان تعرف ، ولا يوجد أعم من « ذات الله » يمكن ان يستدل به على ذات الله باعتباره كلا أخص أو جزءا . وبالتالي فالقياس المنطقي بهذا المعنى لا يمكن استعماله في معرفة « ذات الله » .

(ب) الاستدلال بالجزئى على الكلى وهو الاستقراء . فان كان الاستقراء تاما فهو استدلال يقينى وان كان ناقصا فهو استدلال ظنى . وهو طريق الانتقال من الانسان الى « الله » أى من الجزء الى الكل وهو طريق التشبيه وقياس الغائب على الشاهد . ويستحيل أن يكون تاما لأن الانسان لن يستقرىء كل الجزئيات للاستدلال بها على « ذات الله » باعتبارها كل الكليات بالاضافة الى انه خطأ في اتجاه المعرفة . فالانتقال من الجزئى لا يكون الا لجزئى مثله ، دخولا في العالم وليس خروجا منه (٢٥٨) .

(ج) الاستدلال بالجزئى على الجزئى وهو التمثيل او القياس الفقهي أى مشاركة الجزئين في علة الحكم . وهو يجوز في الأشباه والأفعال ولكن لا يمكن معرفة « ذات الله » به لأن الله ليس جزءا ولا يقاس على جزء . اما الاستدلال بالكلى (طبقا للحالة الرابعة في القسمة العقلية) فالكليان جزئيان لدخولهما تحت عنصر ثالث مشترك . ولا يمكن « ذات الله » ككل أن يساويها كل آخر والا كان شركا . ومن ثم يستحيل استعمال هذه الاستدلالات المنطقية في الفكر « الالهى » (٢٥٩) .

(٢٥٨) والقرآن صريح في استحالة احصاء الاجزاء احصائيا للحصول على المعنى الكلى مثلا « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (١٤ : ٣٤) ، « علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرؤوا ما تيسر من القرآن » (٧٣ : ٢٠) ، ولا يقدر على الاحصاء الكامل أى الاستقراء التسام الا « الله » مثلا : « وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا » (٧٢ : ٢٨) ، « أحصاه الله ونسوه » (٥٨ : ٦) ، « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها » (١٨ : ٤٩) ، « لقد أحصاهم وعددهم عدا » (١٩ : ٩٤) ، « وكل شيء أحصيناه في امام مبين » (٣٦ : ١٢) ، « وكل شيء أحصيناه كتابا » (٧٨ : ٢٩) .

٣ — القياس : وهو المنهج الرئيسى فى الاستدلال ، وقلب المنطق وعمدته . وتأتى معظم أشكاله من المنطق الصورى . وكان المتكلمين قد اعتقدوا على منطق الحكماء أكثر من اعتمادهم على منطق الأصوليين بالرغم من اشتراكهم معهم فى «علم الأصول» ، أصول الدين عند المتكلمين وأصول الفقه عند الفقهاء . وأهم صور القياس خمس :

(١) الانتقال من حكم إيجابى أو سلبى لكل أفراد الشئ الى شئ آخر كله أو بعضه ، وثبوت نفس الحكم له قطعاً . وبلغة المنطق الصورى ، الانتقال من الكلية الموجبة أو السالبة الى الكلى أو الجزئى الموجب أو السالب . وهو ما يستحيل فى معرفة « الله » باعتبارها كلا موجبا (اثبات صفات الكمال) أو كلا سالبا (نفي صفات النقص) . ولأنه غير معروف بعد فكيف يمكن الانتقال منه الى موجب أو سالب آخر ، كلى أم جزئى ؟ .

(ب) الانتقال من حكم لكل أفراد الشئ وحكم مقابل لشئ آخر كلى أو جزئى فيعلم سلب الحكم الأول عن الشئ الثانى ، أى الانتقال من الكلية الموجبة الى الكلية أو الجزئية السالبة عن طريق القلب أو التضاد ، ولا يمكن معرفة « الله » أيضا عن هذا القياس لان « الله » لا يمكن معرفته ثم الانتقال منه الى معرفة الآخر . ولكن يمكن افتراضا تعريف « ذات الله » تعريفا كليا موجبا ثم قلبه الى عكسه كلا أو جزءا وسلب الحكم عنه . اذا كان « الله » حيا يكون الانسان ميتا سواء كان الانسان الكلى أو هذا الانسان المتعين .

(ج) الانتقال من ثبوت أمرين اثالث الى ثبوته فيه سواء كان كليا أم جزئيا . وبلغة الرياضه المساويان لثالث متساويان أو بتعبير أدق المتساويان مع ثالث يكون مساويا لهما . وعلى افتراض معرفة « ذات الله » فإنه لا يمكن الانتقال منها الى معرفة شئ آخر نظرا لعدم اشتراك الله مع غيره فى صفاته المطلقة والا وقعنا فى الشرك فى مفهوم المتكلمين .

(د) الانتقال من ملازمة شئين ، ومن وجود الملزوم الى وجود اللازم ، ومن عدم اللازم الى عدم الملزوم . وبلغة التعليل اذا ثبت وجود رابطة علة بين شئين ، اذا وجدت العلة وجد المعلول ، واذا وجد المعلول وجدت العلة ، وهو ما يسمى بقياس العلة ببلغة الأصول . وهذا يقتضى

أولا معرفة « الله » ثم معرفة أن علاقة « الله » بالعالم علاقة علة بمعلول حتى يمكن استخدام قياس العلة لاثبات وجود « الله » ، طالما وجد العلم ، وهو المعلول ، وجد « الله » لاعتباره علة .

(هـ) الانتقال من المنافاة بين أمرين من وجود أحدهما الى عدم الآخر ، وهو اثبات وجود الشيء ثم نفى ضده ، وهو ما يقوم عليه التنزيه باثبات صفات الكمال « لله » ونفيها عن الانسان واثبات صفات النقص للانسان ونفيها عن « الله » .

ويستمر التشعيب في أنواع القضايا وقسمتها الى استثنائية واقترائية وقسمة الاستثنائية الى متصلة ومنفصلة . ثم تظهر أشكال القياس الأربعة وضروب كل منها سلبا وإيجابا ، كلية وجزئية كما هو الحال في المنطق الصوري (٢٦٠) . ويلاحظ أن كل هذه الأشكال من القياس مستمدة من المنطق الصوري الذي كان نموذجا لنظرية العلم في علوم الحكمة التي طغت على علم الكلام في مرحلة البناء الكامل ودخلت فيه ، وليست مستمدة من المنطق الأصولي على ما هو معروف في علم أصول الفقه ونقده لأشكال القياس القديم وتفضيله القياس الشرعي . كما أنها معروضة على نحو نظري خالص دون بيان وجه استعمالها في « الالهيات » مما جعل نظرية العلم مقطوعة الصلة بموضوع العلم ، وكأنها غاية في ذاتها وليست وسيلة لشيء آخر وهو موضوع العلم « الالهى » . تفصل المنهج عن الموضوع وتستعمل المناهج في الاستدلال على موضوع مفترض سلفا مع أنه هو المطلوب اثباته وتأسيسه بنظرية العلم . وتخرج عن نظرية العلم ولا تبدأ ببدايات يقينية أولى لا تسبقها بدايات أخرى نظرا لاستخدامها في افتراضات مسبقة مستمدة من « الالهيات » . وهل يتم التعبير عن الفكر الدينى بمثل هذا الوعى النظرى المنطقى ؟ هل يقوم المتكلم بالتعبير عن خطابه واضعا إياه في هذه الأشكال الصورية للقياس ؟ ألم يقع الخطاب الكلامى ، بالرغم من نظرية العلم هذه كنظرية في المنطق ، في

(٢٦٠) يقول الايجى « ولهذه تفاصيل أفرد لها من « المواقف » ص ٣٦ ، طوابع الأنوار ص ١٩ - ٢٤ .

منطق الخطابة والجدل بعيدا عن منطق البرهان ؟ وهل يمكن استعمال هذا القياس بصرف النظر عن مادة نظرية العلم أى التجارب التى يخوضها المتكلم والواقع الذى يعيش فيه ؟ قد تكون الميزة الوحيدة لهذا القياس هو بيان امكانية وضع الخطاب الكلامى فى قضايا منطقية حتى يكون لها معنى ، وكأن الخطاب « الدينى » لا يحصل على معناه الا بتحليل القضايا (٢٦١) .

٤ — القياس « الدينى » : ونعنى به ثلاثة ادلة أخرى تعرض القدماء لها وحكموا عليها بالضعف مع أنها دعامة الفكر الدينى . اشارة علماء اصول الدين الى الاثنين الأولين منها بينما اشارة علماء اصول الفقه الى الثالث . ويظهر فيها ابداع نظرية العلم وقدرة الحضارة الجديدة على صياغة منطق جديد فى مقابل المنطق الصورى القديم وهى :

(١) قياس الغائب على الشاهد : وهو قياس انسانى معرفى اذ لا يعرف الانسان ما لا يعرف الا قياسا على ما يعرف ، ولا يتصور اللامرئى الا قياسا على المرئى وبالتالى قياس « ذات الله » على ذات الانسان ، و « صفات الله » على صفات الانسان ، و « افعال الله » على افعال الانسان . وهو طريق التشبيه ، طريق الاشاعرة والمشبهة والمجسمة بوجه عام لا فرق بين الصفة او الموصوف او بين الصورة والجسم . ويقوم على اثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها . والحقيقة ان ذلك مستحيل والا وقع المتكلم فى الشرك . « فالله » فى عرف المتكلمين يتفرد وحده بالذات والصفات والأفعال فكيف تكون المشاركة ؟ قد تكون خصوصية الأصل شرطا مثل صفات « الله » المطلقة مثل الخلق والرزق والامانة والاحياء والحساب وقد تكون خصوصية الفرع مانعا مثل صفات النقص والموت والفناء والعدم والنصب . ولهذا القياس صور منطقية ثلاث :

١ — الطرد والعكس : أى وجود الصفة فى الشئيين او غيابها عن واحد وحضورها فى الآخر . والأفضل وجودهما معا . وهما مبحث

(٢٦١) وهذا ما قمنا به فى تحليل الذات والصفات . انظر الفصلين الخامس والسادس .

للعلة عند الأصوليين فبلغتهم دوران العلة والمعلول وجودا وعدما ،
إذا حضرت العلة حضر المعلول وإذا غابت العلة غاب المعلول . وهو
مبحث أصولي خالص لا يتم الا في الانفعال الحسية والامور المرئية التي
تخضع للتجريب .

٢ — السبر والتسقيم : أى الحصر ثم القسمة ، حصر الصفات الذى
قد يكون تاما أو ناقصا ثم التقسيم للبحث عن الصفات المشتركة ، وهل
يمكن حصر صفات الله ؟ (٢٦٢) .

٣ — الالتزامات : وهو القياس على ما يقول الخصم لعلة غارقة .
وهو لا يفيد اليقين ولا الالتزام لانه يعتمد على اقوال الخصم الذى قد يمنع
علة الأصل وحكمه ويجعله واضح الدليل ، ويقيم اليقين على الظن .
والحقيقة أن هذا وارد فى علم الكلام فى منهج الجدل الذى يعتمد فى
مقدماته على مسلمات الخصوم ما دام فى ذلك اطمح له ، وانتصار
عليه (٢٦٣) .

وعلى هذا النحو يبدو قياس الغائب على الشاهد مستغارا كلية
من علم أصول الفقه دون مراعاة لطبيعة الموضوعين « ذات الله وصفاته
وأفعاله » فى علم أصول الدين والاحكام الشرعية فى علم أصول الفقه
والا كنا قد افترضنا سلفا أن موضوع علم أصول الدين موضوع
حسى خاضع للتجريب والقياس وبالتالي لا يفترق الأشاعرة عن المشبهة
والمجسمة فى شئ ، أو الاعتراف والتسليم بأنه لا يمكن معرفة « ذات
الله وصفاته وأفعاله » الا قياسا على ذات الانسان وصفاته وأفعاله

(٢٦٢) لا يمكن احصاء صفات الله أو كلامه بنص القرآن « ولله
الاسماء الحسنى » (٧ : ١٨٠) ، « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي
لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » (٨ : ١٠٩) ،
« ولو أنها فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر
ما نفدت كلمات الله » (٣١ : ٢٧) .

(٢٦٣) أنظر الفصل الاول ، (د) منهجه ، (ب) المنهج الجدلى .

عن قصد أو عن غير قصد ، عن وعى أو عن غير وعى . والاعتراف بالحق خير من التماهى فى الباطل (٢٦٤) .

(ب) قياس الأولى : ولم يذكره علماء أصول الدين فى نظرية العلم كجزء من النظرية كما ذكره علماء أصول الفقه فى تقديمهم للمنطق العصورى القديم ووضع منطق أصولى جديد بدلا عنه . ولكن يظهر معناه فى نظرية العلم فى عرض موقف « المهندسين فى الالهيات » اذ ان الغاية فيها (الالهيات) « الظن والاخذ بالأحرى والأخلق » . وهو أقرب الى فعل الشعور منه الى القياس ذى القواعد والأصول . اذا كان الانسان عالما « فالحاله » أولى بالعلم ، واذا كان الانسان قادرا « فالحاله » أولى بالقدرة ، واذا كان الانسان حيا « الله » أولى بالحياة ، واذا كان الانسان سميعا بصيرا متكلم مريدا « فالحاله » أولى بالسمع والبصر والكلام والارادة ، وهكذا فى باقى الأوصاف والصفات (٢٦٥) . فاذا كان قياس الغائب على الشاهد أصل التشبيه فان قياس الأولى أصل التنزيه ولو أن بدايته فى الحس ولكنه يجعل اللامحسوس أولى بصفات المحسوس . فهو فى حقيقة الأمر تشبيه مقنع أو تشبيه يصارع نفسه فى صورة تنزيه ، وتكون قمة انتصاره فى تأكيد تعالى المستمر (تعالى الله عما يصفون) الذى يكمل القياس نهائيا ويطلقه من بدايته الحسية (٢٦٦) .

(ج) ما لا دليل عليه يجب نفيه : ويتفق عليه علماء الأصول ، أصول الفقه وأصول الدين . فالدليل على الشئ وجوده . وما الفائدة من وجود شئ لا دليل عليه ؟ وجود الشئ هو البرهان عليه والبرهان على الشئ هو الذى يوجده . فالبرهان على الوجود ، والدليل أساسه . لذلك كان العلم أساسا هو الاستدلال اثباتا أو نفيا ، بالعقل أم بالواقع . وكان

(٢٦٤) المواقف ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢٦٥) انظر الفصلين الخامس « الوعى الخالص أو الذات » والسادس « الوعى المتعين أو الصفات » .

(٢٦٦) المواقف ص ٢٦ وقد فصله ابن تيمية كثيرا فى كتبه المنطقية .

هم المتكلمين نقد أدلة المثبتين لشيء وبيان ضعفها عقلا أو حصرها ثم نفيها واقعاً . ولولا ذلك لانتفتت الضروريات لجواز أن تكون هناك أشياء لا نراها ولا دلائل عليها ولانتفتت النظريات لجواز معارض الدليل لا نعلمه . ولما كان ما لا دليل عليه لامتناءه كان اثباته محالا إذ أن قدرات الانسان تمنع من اثبات شيء لا دليل عليه . وإذا كان عدم الدليل في نفس الأمر ممتنع فذلك يكون دافعا على البحث الدائب عن الدليل وعدم اثبات شيء لا دليل عليه ، وعدم الرضا بالعلم الظنى والمشكوك فيه والجهل ، والوهم ، ودفع المعارض لأن ذلك ضرورى في القطعيات . والدليل هو الدليل العقلى الخالص الذى يشمل الحس والوجدان والذى لا يعتمد على الايمان بشيء مسبقا والا كان حكما وابتسارا . وذلك يتطلب قدرا من الشجاعة والاعتراف . فوجود الأشياء معرفتنا لها . ومن ثم تكون الأولوية المطلقة للمعرفة على الوجود (٢٦٧) .

٥ — **المقدمات** : وهى مادة العلم التى يتم الاستدلال عليها . وهى على نوعين : قطعية وظنية .

(١) **المقدمات القطعية** : وهى المقدمات التى تنشأ منها نتائج قطعية اذا صح الاستدلال ، وتأتى القطعية من طبيعة مادة المقدمات اليقينية وكأن الصواب والخطأ ليس من صورة العلم وحدها ولكن أيضا من مادته ، وهى سبع :

١ — **الأوليات** : وهى البدايات التى لا تخلو أى نفس منها بعد تصور الطرفين مثل المسلمات والبدهييات . وتعتمد عليها نظرية العلم في بداية العلم ، وذلك مثل وجود الانسان ووجود العالم والحقائق الضرورية النظرية أو العملية ومنها شهادات الوجدان التى لا تقل بداهة من أوائل العقول .

٢ — **الحدسيات** : وهى البديهييات العقلية الخاصة مثل دلالة

(٢٦٧) المواضع ص ٣٧ وقد ركز عليه علماء أصول الفقه كثيرا وأيضا ابن تيمية في كتبه المنطقية .

اثقان الصنعة على الصانع . وهى استدلال مباشر بلا مقدمات وتوسط بل بالقفز من المقدمات الى النتائج مباشرة . وهو مثل الأوليات ولكن مع قدر من الاستدلال الحدسى أو مثل القضايا التى قياساتها معها دون أن تكون متضمنة فيها . وهو ما يدركه الحس أو العقل أو الوجدان مرة واحدة بلا تأمل أو انتظار أو تكرار أو تحقق . وقد يكون وجوديا كوجود الإنسان أو بدنيا كالصحة المرض أو « فزيولوجيا » كاللذة والالام أو عاطفيا كالغم والفرح أو اراديا كالقدرة والعجز أو نزوعيا كالارادة والكرهه أو ادراكيا كالادراك والعمى (٢٦٨) . وهناك معارف ضرورية حدسية تخبر عن الواقع بالخطاب الذى يلقيه المتكلم على السامع . والعلم بالانفعالات النفسية عن الآخرين علم بديهى بشرط وجود الامارة مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل . والعلم بالمبادئ الخلقية أيضا علم بديهى .

٣ — قضايا قياساتها معها : وهى البديهيات المركبة التى يمكن حلها الى بديهيات بسيطة مثل ان الأربعة تساوى اثنين أى الاستدلال الصحيح الذى يقوم مقام بديهية ويعادل المعارف الفطرية . والحقيقية قد تختلف درجة البداهة لهذه القياسات باختلاف درجة الوضوح والبساطة فيها وهى أشبه بالقضايا التحليلية فى الرياضة بصرف النظر عن درجات التحليل ومدى خطواته .

٤ — المشاهدات : وهى المدركات الحسية التى يحكم العقل بصحتها مع الحذر من خداع الحواس . وظاهر الحس منها يسمى حسيات وباطن الحس منها يسمى وجدانيات . فبالرغم من خداع الحواس إلا ان الادراكات الحسية موجودة (٢٦٩) . وهى تتكرر الوجدانيات مرة ثانية فكانها فى أوائل العقول وفى الحدسيات وفى القضايا التى قياساتها معها ، وكأنها هى الشامل لمجموعة المعارف البديهية بصرف النظر عن مستوى البداهة ، العقل أم الحس أم الرؤية الحدسية .

(٢٦٨) التمهيد ص ٣٧ ، أصول الدين ص ٨ — ٩ ، التحقيق التام (٢٦٩) أنظر ثالثا — أقسام العلم ، ٣ — اثبات العلم الضرورى . ص ٨ .

٥ — المجربات : وهى المدركات الحسية التى يحكم العقل بصدقها مع تكرارها وتحولها الى عادات وقوانين ثابتة . لذلك أصبحت المشاهدة ومجرى العادات أحد مقاييس الصدق فى علم الأصول وتكرار المدركات الحسية مثل تكرار المقدمات فى الاستدلال كلاهما يؤدى الى اليقين (٢٧٠) .

٦ — الوهيات فى المحسوسات : وهى المدركات الحسية العادية أو أحكام الحس مثل الحسيات على مستوى العقل مثلا كل جسم فى جهة . ويمكن تسميتها الحدوس الحسية التى قد يكذبها العقل ولكنها جزء من المعرفة البشرية ومادة العلم .

٧ — المتواترات : وهى الأخبار التى يمتنع فى روايتها تواطؤهم على الكذب . ويدخل موضوع التواتر كما هو وارد فى علم أصول الفقه فى نظرية العلم وليس فقط باعتبار الأدلة العقلية أو العقلية النقلية . فالتواتر يؤدى الى العلم الضرورى مثل العلم بوجود المدن أو العلم الاستدلالي مثل العلم بالتوحيد . يفيد العلم على عكس أنصار المعارف الحسية أو العقلية أو الذين يجوزون اجتماع الأمة على الخطأ وبالتالي يمنعون أن يكون التواتر أساسا لعلم ضرورى (٢٧١) . وقد فصل علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه شروط التواتر وأما دته لليقين وهى أربعة : اتفاق المتن مع شهادة الحواس ومجرى العادات منعا للأسرار والخرافات ، وأن

(٢٧٠) يضع البغدادي ضمن العلوم النظرية العلوم بالتجارب والرياضيات كعلم الطب فى الأدوية والمعالجات وكذلك العلم بالحرف والصناعات . وقد يقع فى هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتاد غير أن أصولها مأخوذة من التجارب والعادات . أصول الدين ص ١٤ .

(٢٧١) ينكر السمنية أن التواتر يفيد العلم لاعتمادهم على المعرفة الحسية وحدها . كما ينكره البراهمة لاعتمادهم على العقل . وينكره النظام لتجويزه اجتماع الأمة على الخطأ . فالأخبار المتواترة لا حجة فيها لأنه يجوز وشوعها كذبا . أصول الدين ص ١١ — ١٢ ، الفصل ج ٥ ص ١٩٢ — ١٩٣ ، وقد نشأ رد فعل على النظام مؤداه أن ما اتفقت عليه أمنا بأرائها فهى معصومة بخلاف سائر الأمم ، ولا برهان على هذا . الفصل ج ٥ ، ص ١٩٢ .

يكون السند متعدد الرواة مستقلين عن بعضهم البعض لينع تواطؤهم على الكذب ، وأن يكون العدد كافيا حتى يزيد من احتمال اليقين ، وأن يكون انتشار الرواية متجانسا في الزمان منعا لانتحال الأخبار أو لمؤامرات الصمت حول الخبر الصحيح . والمشهور خبر ينقصه تجانس الانتشار في الزمان اذا كان أولا محصورا ثم انتشر ثانيا وربما كانت المصلحة سببا في انتشاره . فالتواترات هي الروايات التاريخية الصحيحة بالاشتراك مع دلائل الحس والعقل . بل انها لا تفيد اليقين بمفردها الا باعتمادها على الحس والعقل . وقد أتى الوحي كمقدمات من هذا النوع . والتواتر ليس جمع آحاد وآحاد بل هو خبر مستقل واحد له وحدته وبنائه الداخلي لأن مجموع ظنين لا يكون يقينا . يقين خبر الواحد في عدالة الراوى وضبطه وصحته . وله شروط خاصة . ولا يهم اعتبار العلم الناشئ عن التواتر ضروريا أم كسبيا فهو ضروري بمعنى أنه معرفة بديهية كمعرفة الحس وبداية العقل وهو كسبي لأن التواتر يقوم على شروطها مجموعها دليل الحس والعقل والوجدان (٢٧٢) . ويدخل التواتر نفسه كجزء في نظرية أعم وهي نظرية الخبر وقسمته الى تواتر وآحاد ومتوسط بينهما وهو ما فعله علماء أصول الفقه في باب الأخبار . ويظهر اثر هذه القسمة في النظر والعمل على السواء . فالتواتر يورث اليقين في النظر والعمل في حين أن الاحاد يورث اليقين في العمل فقط ، ويكون النظر ظنيا . واذا كان التواتر يورث علما ضروريا والاحاد علما مكتسبا فإن التوسط بينهما يقوم على قرائن واستدلالات أخرى . والأخبار كلها من تواتر وآحاد ومستفيض تدخل في قسمة أعم للخبر من حيث هو خبر الي خبر صادق وخبر كاذب . فالخبر الصادق مطابق للواقع ، والخبر الكاذب غير مطابق للواقع . والخبر هو المعلن بلسان شخص حي مرئي وليس رسالة أو تبليغا باطنيا أو خارجيا ، أي أنها الروايات التاريخية الشفهية أو المدونة ، وهي أساس

(٢٧٢) أصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ص ٢١ — ٢٣ ، شرح التفتازاني ص ٣٠ ، ص ٣٥ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٩٢ ، التحقيق التام ص ٨ — ٩ أنظر أيضا رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse.

وأيضا « علم أصول الفقه » ، دراسات اسلامية .

المعرفة التاريخية (٢٧٣) .

وقد اختلف القدماء فى ترتيبها أو فى عددها (٢٧٤) . والحقيقة انه يمكن تصنيفها فى مجموعات ثلاث : الحس ، والعقل ، والخبر . فالحس يشمل المشاهدات والمجربات والوهميات . والعقل يشمل الاوليات والحدسيات والقضايا التى قياساتها معها . ثم يأتى الخبر فى النهاية الذى لا يستقل بذاته ويعتمد على مقدمات الحس الثلاث ومقدمات العقل الثلاث (٢٧٥) .

لم يغفل القدماء تحليلات الشعور ولم تكن تحليلات الشعور غائبة عندهم . فالنظر حركة للنفس نحو المبادئ وترتيبها نحو المطلوب ، النظر عمليتان شعوريتان ، الفكر حركة النفس فى المعانى ، حديث النفس ، والعلم الضرورى علم بداهة الاشياء فى النفس ، والاستدلال نظر القلب للمطلوب ، والايمان تصديق النفس . وهى عظمة النفع فى العلوم ، مشتركة بين الناس ، يسهل اقناع الآخرين بها . ليس النظر تحليل العقل لذاته والتفكير فى موضوعات دورية خالصة بل هو التأمل والتفكير فى النفس وفى الطبيعة وفى معانى النصوص والآيات . فالموضوع اما نص لغوى أو ظاهرة طبيعية ، والانسان جزء من الطبيعة . النظر نظر فى موضوع ، والموضوع الخارجى يتحول الى موضوع داخلى وجودا وعدما . النظر هو الاعتبار

(٢٧٣) أصول الدين ص ١٢ — ١٤ ، ص ١٧ — ١٨ ، النفسى ص ٢٨ — ٣٤ ، الشافعى ص ١٠٠ — ١٠١ ، شرح التفتازانى ص ٢٨ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، حاشية التفتازانى ص ٣٩ .

(٢٧٤) يربتها الابجى كالاتى : ١ — الاوليات ٢ — قضايا قياساتها معها ٣ — المشاهدات ٤ — المجربات ٥ — الحدسيات ٦ — المتواترات ٧ — الوهميات فى المحسوسات ، ويجعل الغزالي مدرجات العلوم بستة ١ — الحسيات ٢ — العقل المحض ٣ — التواتر ٤ — القياس ٥ — السمعيات ٦ — مسلمات الخصم ، الاقتصاد ص ١٣ — ١٥ .

(٢٧٥) المواقف ص ٣٨ ، الطوالع ص ٢٦ ، المحصل ص ٥ — ٦ ، المقاصد ص ٤٢ — ٤٤ ، التحقيق التام ص ٨ ، الاقتصاد ص ١٣ ، شرح التفتازانى ص ٢٥ — ٢٦ ، المقاصد ص ٤٤ — ٤٥ .

أى رؤية الدلالة فى الشعور . وموضوعات علم أصول الدين موضوعات شعورية أساسا يمكن تأسيسها عقلا أو بناؤها واقعا . هى موضوعات إنسانية . التوحيد بناء شعورى ، والحرية تجربة شعورية ، والفعل تحقيق شعورى ، والعمل تحليل شعورى ، والنبوة بعد شعورى ، والمعاد اتجاه شعورى . فبالرغم من أن شهادات الوجدان لم يكن لها قسم خاص فى المقدمات القطعية إلا أنها موجودة فى كل نوع وكان الحس والعقل والخبر أبعاد للشعور ، وكان الشعور يتخارج فى الحس والعقل والخبر (٢٧٦) .

(٢٧٦) سأورد هنا عينة من النصوص القديمة التى تبدو فيها تحليلات الشعور عند القدماء مثل « النظر حركة النفس ... ما ابتدئ فى النفس » الانصاف ص ١٤ ، « الاستدلال هو نظر القلب ... العلم الضرورى الذى يلزم نفس المخلوق » التمهيد ص ٣٥ ، « الدليل لما دل بصفته النفسية » الارشاد ص ٧ ، « فكل هذه المعلومات توجد مختزنة فى النفس » التمهيد ص ٣٧ ، « حد المعتزلة العلم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطيد النفس » الارشاد ص ١٣ ، « من حكم المتماثلين وجوب استوائهما فى صفات النفس » الشامل ص ٨٢ ، « المطلوب أن لم يكن مشعورا به استحالة طلبه لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له وأن كان مشعورا به استحالة طلبه » المحصل ص ٤ ، « المقدمات لا يجتمعان فى الذهن معا لأننا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان » المواقف ص ٢٤ ، « يتم العلم عند المعتزلة بركون النفس اليه » المواقف ص ٢٦ ، « الشيء اذا علم اطمان اليه النفس » المواقف ص ٩٧ ، « اصناف الادراكات ، الاول الحكم بالكلية على الجزئى والثانى وجدانى » المواقف ص ٢٣٤ ، « وأما بطلان الثانى فبالوجدان » المواقف ص ٢٥٩ ، « ما لا تدركه النفس » تحفة المراد ، « صفة للنفس » شرح الخريدة ص ١٢ ، « والراجح أن التصديق غير الجزم لأن مرجعه الكلام النفسانى » تحفة المرید ص ٣١ ، « الايمان هو حديث النفس » حاشية العقيدة ص ١٦ « المعلوماتية بحكم الوجدان ، العلم من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به » شرح المقاصد ص ٢٧ ، « تصور العلم حاصل بالوجدان » اشرف المقاصد ص ٣٦ ، « الفكر حركة النفس » شرح المقاصد ص ٥ ، وما أكثر هذه النصوص عند المتقدمين والمتأخرين . والقرآن ذاته حديث شعورى يربط العالم كله بالشعور ويجعل الشعور اليقظ الوعى والاحساس محورا للعالم . وينقد اللاشعور . وقد ذكر لفظ « شعر » فى القرآن ٢٧ مرة كلها فى صيغة النفى (ولكن لا يشعرون) أو (وما يشعرون) نقدا لالشعور واذكاء للشعور . كما أن الشعور له مرادفات عديدة مثل

وفى حياتنا المعاصرة تأخرنا عما عرضه القدماء فغلبننا الخبر على شهادات

القلب (١٣٢ مرة) والفؤاد (١٦ مرة) والنفس (٢٩٥ مرة) . وكل منها شرط الادراك الحسى وأساس الوعى بالعالم ، وكل منها له مضمون كموضوع مثلا (فانها لا تعى الابصار ولكن تعى القلوب التى فى الصدور) (٢٢ : ٤٦) ، (انا جعلنا فى قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا) (افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) (٢٢ : ٤٦) ، (افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها) (٤٧ : ٢٤) ، (ان فى ذلك ذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد) (٥٠ : ٣٧) ، ولكل منها مضمون : أما مضمون سلبى مثل (فيطمع الذى فى قلبه مرض) (٣٣ : ٣٢) ، (سندخل فى قلوب الذين كفروا الرعب) (٣ : ١٥١) ، (ولا تجعل فى قلوبنا غلا) (٥٩ : ١٠) ، (وأشربوا فى قلوبهم العجل) (٢ : ٩٣) ، (فاما الذين فى قلوبهم زيغ) (٣ : ٧) ، (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم) (٩ : ١٤) ، (فنبؤهم بما فى قلوبهم) (٩ : ٦٤) ، (ربيبة فى قلوبهم) (٩ : ١١) ، (فى قلوبهم الحمية) (٤٨ : ٢٦) ، (ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها فانه آثم قلبه) (٢ : ٢٨٣) ، (يشهد الله على ما فى قلبه وهو الد الخصام) (٢ : ٢٠٤) ، (او مضمون ايجابى مثل (وهو الذى انزل السكينة فى قلوب المؤمنين) (٤٨ : ٤) ، (والله أعلم ما فى قلوبكم خيرا) (٨ : ٧٠) ، (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) (٤٩ : ٧) ، ويكون الفؤاد أى الوعى كذلك شرط الادراك الحسى (وجعل لكم السمع والابصار والافئدة) (١٦ : ٧٨) ، (ما كذب الفؤاد ما رأى) (٥٣ : ١١) ، (او يكون ذا مضمون (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا) (٢٨ : ١٠) ، (او باعث (فأجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) (٣٧ : ١٤) ، (او قيمة (مهطعين مقنعي رؤوسهم لا يرتد اليهم طرفهم وأفئدتهم هواء) (١٤ : ٤٣) ، (او عمل (كذلك لنثبت به فؤادك) (١٢٥ : ٣٢) ، (أما مضمون الشعور فواضح فى عديد من آيات النفس مثل (تعلم ما فى نفسك ولا أعلم ما فى نفسك) (٥ : ١٦٦) . (فطوعت له نفسه قتل أخيه) (٥ : ٣٠) ، (فأسرهما يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم) (١٢ : ٧٧) ، (فأوجس فى نفسه خيفة موسى) (٢٠ : ٦٧) ، (فيصبحوا على ما أسروا فى أنفسهم نادمين) (٥ : ٥٢) ، (وضائق عليهم أنفسهم وظنوا أنه لا ملجأ من الله الا اليه) (٩ : ١١٨) ، (الله أعلم بما فى أنفسهم) (١١ : ٣١) ، (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) (٤١ : ٥٣) ، وهذه موضوعات دراسة مستقلة . لا اريد اذن أن يأتى أحد الآن أو فيما بعد من المستشرقين أو العرب المستغربين أو يدعى بأثر أحد الاتجاهات الفلسفية المعاصرة أعنى الظاهرات « الفينومينولوجيا » هؤلاء ، مازال الغرب اطارا مرجعيا لهم ونقطة احالة أما لانتسابهم الى الغرب كالمستشرقين

الحس وأوائل العقول وأصبح الدليل الوحيد هو « قال الله » و « قال انرسول » في حين أن الخبر له شروط وفي مقدمتها الاتفاق مع شهادات الحس وبدايات العقل . واستغلنا المدركات الحسية والتحليلات العقلية من مقدماتنا النظرية ، وتحولت شهادات الوجدان الى انفصالات عامة تتم عن ضيق النفس وتبرمها بالبيئة ورفضها للواقع ورغبتها في الثار والانتقام . فظهر الوحي ، وتحجرت النبوة ، وتقوقع النص داخل نفسه . يتحدث المؤمنون لبعضهم البعض ثون ماقدرة على الحوار مع غيرهم وأصبحت المقدمات القطعية في العلم هي مسلمات الايمان أو موضوعات الغيب التي تدخل فيها روايات الدين الشعبي وخيالاته والتي تكون اكبر دعامة للسلطة السياسية وللنظم القائمة . وفي علم الكلام المتقدم كانت هذه المقدمات السبع التفصيلية مجرد اقسام للعلم الضروري الذي يشمل :

(١) العلم بالذات وبوجودها ، فهذه هي الضرورة الوجودية أو البداهة المباشرة مثل أنا افكر . أنا احيا ، أنا اكتب ، أنا اتفلس ، أنا احس ، أنا موجود .

(ب) العلم بالمدركات الحسية مثل أرى الورقة امامي ، احس بالقلم في يدي ، أسمع صوتا في الخارج . وعند بعض القدماء ، قد تحصل بعض المدركات من غير طريق ، مثل حصول ابصار من غير بصر أو سماع من غير أذن . وهذا جائز في المدركات العقلية وحدها التي ليس لها حاسة بل تلك التي تنتج من تحليل العقل أو رؤية الشعور ، وهما طريقان للمعارف . وان ادراك الدلالات اذاكا مباشرا لا يعنى تدخل أعمال خارجية في الشعور بل تعنى أن الشعور مفتوح بطبعه وخالق بطبعه وقادر على رؤية المعاني رؤية مباشرة . ويستحيل خلق مدركات حسية بلا حواس . ليس كل احساس ادراك ، فالاحساس يلزمه الانتباه حتى يتحول الى ادراك ، والمادة

أو لتغريبهم كباحثينا المستغربين . واكرر التنبيه مرة ومرة وأنا اعلم انه لن يستمع أحد الى قولي وكأن تفرغ الحضارة من مضمونها أحد الوسائل للقضاء على ابداعنا الذاتي . « اللهم هل بلغت اللهم فاشهد » .

الحسية تحتاج الى دلالة . الشعاع الخارجى من الموضوع الى الذات هو الانطباع الحسى يقابله شعاع آخر داخلى من الذات الى الموضوع وهو الادراك . وذلك عمل الشعور وحده (٢٧٧) .

(ج) العلم بأحوال الذات ، فالذات لها أحوال مثل الهم والانفطار وهى المدركات الوجدانية (٢٧٨) .

وبالتالى تكون المعارف أوائل العقول وشهادات الحس ومعطيات الوجدان كما وضح فى علم الكلام المتقدم .

وفى علم الكلام المتأخر أيضا قد ينقسم العلم الضرورى طبقا لكمال العقل الى علمين :

(أ) ما يعد من كمال العقل ويستند الى ضرب من الخبر مثل تعلق الفعل بفاعله (وهذا لا يحتاج الى خبر بل الخبر فى حاجة اليه) . وعلم آخر لا يستند الى ضرب من الخبر مثل العلم بوجود الذات . والحقيقة أن العلم الأول ليس خبريا بل هو علم بديهى ضرورى وإذا كان الخبر هنا يعنى النظر والاستدلال فإن هذا العلم يظل بديهيا .

(ب) ما لا يعد من كمال العقل ويختلف فيه العقلاء ، وهذا ليس علما (٢٧٩) .

كان المتقدمون على هذا الربط بين الحس والعقل والخبر كمقدمات ضرورية لمادة العلم ومادون ذلك لا يكون علما . وكانت المقدمات القطعية نموذجا للعلم الضرورى وأولها المعرفة الحسية الناشئة من الحواس

L'Exégèse de la Phénoménologie

(٢٧٧) انظر رسالتنا

(٢٧٨) شرح الأصول ص ٥٠ .

(٢٧٩) المحيط ص ١٧ ، شرح الأصول ص ٥٠ — ٥١ ، الانصاف

ص ١٤ ، الارشاد ص ١٣ — ١٤ .

م ٢٥ — التراث

السليمة ، المشاهدات والحسيات وتكون احدى المقدمتين فى القياس . وتسمى احيانا مدارك العلوم او وسائل المعرفة لا المعرفة ذاتها ، وهى ليست الحواس ا لعضوية بل الادراكات الحسية ولا الاجسام المدركة كجواهر مستقلة بل الادراكات التى من فعل الذات (٢٨٠) . والعلم الشعورى علم اضطرارى بديهى كالعلم الحسى ، وهو ما يجده كل انسان بنفسه ويشعر به دون أدنى شك ، وقد يسمى احدها بالآخر فيتساوى العلم بالمدركات مع علم المرء بنفسه مع استحالة جميع المتضادات (٢٨١) .

(ب) المقدمات الظنية : اما المقدمات الظنية فهى اربع :

١ — المسلمات : وهى التى تقبل على انه قد ثبت البرهنة عليها من قبل فى مكان آخر . فعلم الكلام ليس علما مستقلا بذاته عن باقى العلوم بل يبنى مقدماته على غيره ، وهى اقل المقدمات الظنية خطورة اذ عليها يعتمد الدعاة . ولذلك تعددت مروع علم الكلام واساليبه ومستوياته فهناك علم الكلام العلمى او الرياضى او الانسانى الذى يبدأ بمسلمات احد هذه العلوم ويعتمد عليها . وفى هذه الحالة يكون الفضل للعلوم الأخرى ، ويكون علم الكلام مجرد « متسلق » عليها ، علم كل العصور وكل المفكرين وكل العلوم . ولما كانت مقدمات العلوم متغيرة طبقا لاكتشافات كل عصر تغيرت مادة علم الكلام وأصبح مشاعا كالمرأة المشاع . ليست وظيفة علم الكلام اكتشاف علوم أو وضع نظريات ولكن الاعتماد على العلوم والنظريات القائمة لدعوة الناس . فهو مجرد علم اقناعى خطابى جدلى ليس له مادة من ذاته ولا يقدم الا الأسلوب والمحااجة .

٢ — المشهورات : وهى التى يتفق عليها الجم الغفير من الناس اى المسلمات الاجتماعية المقبولة فى كل مجتمع والتى تعبر عنها الأمثال الشعبية وحكم الشعوب . وهى أيضا متغيرة من عصر الى عصر ، ومن مكان الى مكان ، ومن أمة الى أمة . وقد لا يتفق البعض منها مع المقدمات

(٢٨٠) انظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، الكيف ، المدركات الحسية .

القطعية ، مقدمات الحس أو العقل أو الخبر . وقد لا يتفق مع المقدمات
الظنية الاخرى مثل المسلمات . وقد تتغير كلية بعد أن يتم نقدها ورفضها
ووضع مقابل لها أقرب الى الصلاح وأكثر تعبيرا عن روح كل عصر . ويقوم
بذلك عادة الرواد والمفكرون الأحرار في كل عصر . وهى غير محصورة
فى عدد معين ، ومتنوعة وعلى جميع المستويات . كثيرا ما تتعارض فيما
بينها كما هو الحال فى الأمثال العامة (٢٨٢) .

٣ — المقبولات : وهى التى تؤخذ من حسن الظن فيه وتصديقه
وامتناع الكذب عليه . وهى أقرب الى التقليد لأنها تقوم على التصديق
بمصدر الحكم وليس بالحكم ذاته كما أنها أقرب الى الخبر الذى يعتمد
على صحة النقل ، وفى الاخبار من الانبياء غنى عنه . وهى الاقوال الماثورة
والسير والملاحم ، المشهورات اذن عبارات لغوية تكشف عن عمليات
شعورية سابقة عليها مثل التشبيه والتنزيه . وتدل على أنه لا يمكن الحديث
عن « الله » أو عن العقائد الا من خلال الثقافة الشعبية أو ثقافة الجماهير
والأعراف والعادات والصور الذهنية المتوارثة فى تراث الأمم والشعوب .

٤ — المقرونة بقرائن : مثل نزول المطر بوجوب السحاب ،
وهى الاستدلالات الحسية والمشاهدات والمجربات وأكثر المشهورات قبولا ،
ولكنها ظنية لاعتمادها فقط على القرائن الحسية دون بدايات العقول أو

(٢٨٢) أمثال بعض المشهورات (١) ليس العدد بأولى من عدد فى
قضية مثل الوحدة أو تعلق علم بمعلومين أو قدرة بمقدورين فما المانع من
الاثنينية أو التعدد أو تعلق علم أو قدرة بمعلومات أو مقدورات ثلاثة أو
أربعة الى ما لا نهاية ؟ (ب) الحكم على المشاركين فى صفة بالمساواة .
لذلك نفى المعتزلة قدم الصفات حتى لا تساوى الذات ، وكون الله عالما
بعلم حتى لا يساوى علمنا حرصا على التنزيه . (ج) اثبات صفات الكمال
لله ونفى صفات النقص عنه سواء فى الذات أو الصفات أو الأفعال
وهى كلها صفات مشهورة قد يختلف عليها الناس ، وتتغير من مجتمع الى
مجتمع ، ومن دين الى دين . فالجسم صفة نقص فى علم الكلام الإسلامى
وصفة كمال فى علم اللاهوت المسيحى . والاختيار غير المسبب ، اختيار
الله لبنى اسرائيل صفة كمال فى علم اللاهوت اليهودى وصفة نقص فى
علم أصول الدين الإسلامى .

الخبر . مما يدل على أن مادة علم الكلام مستمدة من مشاهدة الحوادث
ومجريات الأمور (٢٨٣) .

وهنا تمحي التفرقة بين صورة المنطق ومادته . فلا فرق بين القياس
الذى يعطينا صورة الفكر وبين الحسيات والمتواترات التى تعطينا مادة
الفكر . ولا فرق فى مادة الفكر بين المقدمات القطعية والمقدمات الظنية .
الكل معارف « كلامية » فرق بين صورة الفكر ومادته ، ولا بين مادة ومادة .
وهو ما يميز المنطق الكلامى عن المنطق الصورى .

ثامنا : مناهج الأدلة :

وتبلغ نظرية العلم ذروتها فى الأدلة . إذ أن نظرية العلم فى نهاية الامر
هى نظرية فى الدلالة . فالدليل يؤدى الى المدلول ، والمدلول الى الدال ،
والدال الى المستدل ، وكلها عمليات شعورية تتم بأفعال الشعور (٢٨٤) .
الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى معرفة ما لا يصح
باضطراره (٢٨٥) . فالعلم الحاصل هو المطلوب أو المدلول ، وازدواج
الأصليين الملتزمين لهذا العلم هو الدال ، والعلم بوجه اللزوم هو العلم بوجه
دلالة الدليل . وقد يكون الدليل علة أو معلولا أو الاستدلال بأحدهما على
وجود الآخر . لذلك تحول موضوع العلة والمعلول الى مبحث مستقل فى
« نظرية الوجود » . ويكون النظر فى الدليل اجماليا أو تفصيليا ، والواجب
على المكلف معرفة العقائد بالدليل الاجمالى ، وأما التفصيل ففرض كفاية .
وقد يكون الدليل هو المرشد الى معرفة الغائب عن الحواس وهو ما يعرف
باسم الامارة أو الايماء أو الاشارة أو العلامة أو القرينة أو الحال . ويسمى
دليلا مجازا نظرا لتشابهه فى الوظيفة مع الدليل . وثياس الغائب على
الشاهد يقوم على أدلة من هذا النوع . والفرق بين الدليل والامارة هو

(٢٨٣) الاقتصاد ص ١٤ — ١٥ ، طوالع الأنوار ص ٢٥ — ٢٧ .

(٢٨٤) الانصاف ص ١٥ .

(٢٨٥) الانصاف ص ١٥ ، الارشاد ص ٨ ، الاقتصاد ص ١٢ ،
المعالم ص ٦ ، المغنى ج ٢ ، النظر والمعارف ص ١٠ .

ان الدليل يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول اما الامارة فهي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول (٢٨٦) . وقد يكون الدليل عقليا خالصا أى الفكر والتأمل وقد يكون لغويا نصيا فتكون العبارة أو النطق هى الدليل لانها تعبر عن النظر والتأمل (٢٨٧) ، والبحث فى الدليل العقلى وهو الذى أدى الى البحث فى أنواع الأدلة ووجه الدلالة . فالدليل العقلى يلزم من وجوده وجود المدلول . وقد يحدث اللزوم من طرف الى آخر فيكون الاستدلال بالمشروط على الشرط أو بالمعلول على العلة أو بالعلّة على المعلول . كما يمكن من البحث عن البرهان ابطال النقيض وهو ما يسمى ببرهان الخلف .

والادلة ثلاثة : ادلة عقلية خالصة وادلة عقلية عقلية أو عقلية عقلية وادلة عقلية خالصة (٢٨٨) . فالمطالب ثلاثة أنواع : الاول ما لا يمتنع

(٢٨٦) المحصل ص ٣١ ، المقاصد ص ٩٢ ، شرح المقاصد ص ٩٢ .

(٢٨٧) التمهيد ص ١٩ — ٤٠ ، يحيل الباقلانى الى كتاب « كيفية الاستشهاد فى الرد على أهل الجحد والعناد » مما يدل على امكانية استقلال نظرية العلم كلها أو بعض اجزاء منها عن علم أصول الدين . ونظرا لأهمية الموضوع فانه كاد أن يصبح بابا مستقلا عن نظرية العلم يجعله صاحب المواقف فى الموقف الأول ، فى المرصد السادس كما يجعله فى المقصدين السابع والثامن فى آخر الموقف الأول . المواقف ص ٣٩ — ٤٠ . ويمكن أن يدخل نظرا لأهميته ضمن بناء العلم فى الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٢٨٨) « الدليل اما عقلى بجميع مقدماته أو نقلى بجميعها أو مركب منهما . الأول العقلى ، والثانى لا يتصور أن صدق المخبر لا بنفسه وانه لا يثبت الا بالعقل . والثالث هو الذى نسميه بالنقل ثم مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة وقد تكون عقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذ من العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب » المواقف ص ٣٩ ، الإرشاد ص ٨ ، طوابع الأنوار ص ٢٥ ، « الدليل العقلى ثلاثة أنواع : عقلية خالصة أو سمعية خالصة أو مركب منهما » الخلاصة ص ٣ ، « الدليل على ثلاثة أضرب : عقلى له تعلق بمبدوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته وعلمه وقدرته وادارته . وسمى شرعى دال عن طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من النطق ، ولغوى دال من جهة المواطأة على معانى الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ » الانصاف ص ٢٥ .

عقلا اثباته ولا نفيه فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل اى الخبر مثل وجود الاشخاص والمدن . والثانى ما يتوقف عليه النقل مثل وجود « الله » ووجود الرسول وهذا لا يثبت الا بالعقل والا لزم الدور لان الوحي يتطلب وجود « اله » يرسل رسولا ، ومن هنا يكون العقل أساس النقل ليس فقط من حيث قصد الوحي بل ايضا من حيث مضمون الوحي والتسديد به ومصدقته فى الواقع ، وفى هذه الحالة يكون الدليل مركبا من العقل والنقل أو من النقل والعقل . والثالث مثل الحدوث والوحدة وسائر الامور العامة فهى امور يمكن اثباتها بالعقل اذ تمتنع بالدليل كما تمتنع معارضته بالنقل لانها غير متوقفة عليه (٢٨٩) .

١ - نقد الدليل النقلى : والحقيقة ان الدليل النقلى الخالص لا يمكن

تصوره لانه لا يعتمد الا على صدق الخبر سندا او متنا وكلاهما لا يثبتان الا بالحس والعقل طبقا لشروط التواتر . فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئا على عكس ما هو سائد فى الحركة السلفية المعاصرة من اعتمادها شبه المطلق على « قال الله » و « قال الرسول »

(٢٨٩) « المطالب ثلاثة اقسام : أحدهما ما يمكن اى ما لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب على منارة الاسكندرية فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل . الثانى ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد ، فهذا لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور . الثالث ما عداها نحو الحدوث اذ يمكن اثبات الصانع دونه والوحدة . فهذا يمكن اثباته اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه وبالنقل لعدم توقفه عليه » المواقف ص ٣٩ - ٤٠ ، وتوجد هذه الاتجاهات الثلاثة عند الحشوية واهل الظاهر الذين يمثلون الاعتماد على النقل ، وعند الأشاعرة الذين يعتمدون على النقل والعقل ، وعند المعتزلة الذين يعتمدون على العقل . والحقيقة ان الأشاعرة يعتمدون على النقل والعقل ولكن ابتداء من النقل الذى هو أساس العقل عندهم . والمعتزلة يعتمدون على العقل والنقل ولكن ابتداء من العقل الذى هو أساس النقل عندهم . الاقتصاد ص ٣ - ٤ ، طوابع الأنوار ص ٦ ، المواقف ص ٣٩ ، حاشية الاسفراينى ص ٢ ، تحفة المريد ص ١٣ ، ويشار أحيانا الى اهل السنة والجماعة على أنهم « هم الذين أحاطوا علما بطرق الاخبار والسنن الماثورة عن النبى . وميزوا بين الصحيح والسقيم منها ، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل ، ولم يخلطوا علمهم بشيء من اهل الاهواء الضالة » الفرق ص ٣١٥ .

واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون أعمال للحس أو العقل ، وكأن الخبر حجة ، وكأن النقل برهان ، واسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أن العقل أساس النقل ، وأن القبح في العقل قدح في النقل ، والواقع أيضا أساس النقل بدليل « أسباب النزول » و « الناسخ والمنسوخ » . ولا يمكن اثبات صحة الخبر بالمعجزة وحدها ، ولا يمكن تصديقه فقط باثبات الصحة التاريخية عن طريق النقد الخارجى دون الاهتمام بالنقد الداخلى أى بفهمه وتفسيره وإيجاد تطابقه مع الحس والعقل ، مع التجربة البشرية الفردية والاجتماعية . الدليل النقلى فى حقيقة الأمر هو فى نفس الوقت دليل حسى وعقلى فالوحي متعدد الأطراف متشعب فى الحس والعقل . وهو وحى وعقل وواقع ، ثلاثة جوانب لشيء واحد ، الوحي أحدها ، يقوم على العقل ويرتكز على الواقع . ليس العقل مغلقا على نفسه بل يضم الوحي ، والوحي ليس مصوريا بل يقوم على الواقع ، والواقع ليس ماديا مضمنا ولكنه يتقبل الوحي كما يتقبل تنظير الواقع له . بل أن ما يعلم بالقياس والنظر أو بالحس والمشاهدة لا يعلم بالخبر . فالحس والعقل من شروط التواتر . ولا يعطى الخبر جديدا مستقلا عن المعارف الحسية والعقلية . ما عرف بالحس أو النظر أو الاستدلال لا نحتاج الى معرفته بالخبر باستثناء « الشعائر » وهى بالنسبة للعقلاء العمل الصالح لأنها بواعث على التقوى . قد يؤثر الخبر وحده فى العامة لأنها لا تقدر على استعمال العقل وتؤثر الخيال ، ولا تقدر على فعل الحسن لذاته وتجنب القبح لذاته وحاجتها فى ذلك الى الخبر . يثين التواتر لئلا من الخبر باعتباره خبرا بل من شروط التواتر وفى مقدمتها التطابق مع شهادة الحس والعقل والوجدان وامتناع التواطؤ على الكذب . فالتواتر يتضمن يقينه الداخلى دون حاجة الى صدق خارجى خاصة ولو كان عن طريق هدم قوانين الطبيعة أو مناقضة أوائل العقول أو اضطراب فى المعارف الحسية عن طريق المعجزات (٢٩٠) .

(٢٩٠) « النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول . فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور . أما الذى لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوع بما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا وهو أما العام كالعاديات أو

والدليل النقلى يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة أو كسلطة الهية لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها ، فهو دليل ايمانى صرف . يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل وبالتالي فلا تلزم الا المؤمن بها سلفا ، تلزم المسلمين المؤمنين وخدمهم دون المسلمين « غير المؤمنين » ودون سائر اهل الملل والنحل الذين لا يؤمنون بسلطة الوحي . وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو من الخارج وهو الذى اتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من اهل الزيغ والبدع والاهواء الضالة . فى هذه الحالة لا تنفع الا حجة العقل وحده الذى يشارك فيه الجميع ويسلم ببراهينه وحججه ، فإذا كانت المدارك الحسية والعقلية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس وكان الاصل معروفا فان التواتر بنفسه لا يفيد علما ولا ينفع الا من آمن به ووصل اليه كما ان السمعيات لا تنفع الا من يثبت السمع عنده (٢٩١) . وقد جعل ذلك مهمة المفسر الدفاع عن حقوق « الله » مصدر

==

الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين ويمكن اثباته فى الجملة ، بالعقل والنقل معا « المحصل ص ٣١ — ٣٢ » ، « الدليل اما ان يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو وجود ، أو كلها نقلية وهذا محال لأن احدى مقدمات ذلك الدليل هو كون النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل أو بعضها عقلى وبعضها نقلى وذلك موجود ... الضابط ان كل مقدمة لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها بالنقل . وكل ما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه فانه لا يمكن معرفته الا بالحس أو بالنقل وما سوى هذين القسمين فانه يمكن اثباته بالدلائل العقلية والنقلية » المعالم ص ٨ — ٩ ، « والدليل ان لم يتوقف على نقل أصلا فعقلى والا فنقلى سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل أو لا . وقد يخص النقل بالاول ، ويسمى الثانى مركبا . واما النقلى المحض فباطل اذ لابد من ثبوت صدق الخبر بالعقل ، والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فإثباته بالنقل والا كان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والافضل منهما » المقاصد ص ٩٢ — ٩٣ . أيضا الفصل ج ٥ ، ص ٢٠٦ ، النفسى ص ٣ — ٢٥ ، شرح التفتازانى ص ٢٥ .

(٢٩١) « واما المتواتر فانه نافع ولكن فى حق من تواتر اليه . فاما من لم يتواتر اليه من وصل اليه فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فإردنا ان نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم

النص دون حقوق الانسان . نصب نفسه مدافعا عن حقوق الله ناسيا حقوقه هو كائنسان وغير عالم بأن الدفاع عن حقوق « الله » ليس من مهمته ، وبأن الدفاع عن حقوق الانسان هو في نفس الوقت دفاع عن حقوق « الله » ، وأن اثبات حقوق « الله » دون اثبات حقوق الانسان هو في حد ذاته انكار لحقوق « الله » . اذ لا تثبت حقوق « الله » وفيها انكار لحقوق الانسان .

ويصطدم الدليل النقلى بمشاكل اللغة والتفسير والفهم . فالنص ليس حجة عقلية بديهية بل هو خاضع لقواعد التفسير ولاصول الفهم ولشروط الادراك ، النص بذاته ليس حجة بل هو مقروء ومفهوم ومفسر ومحول الى فكرة في زمان محدد او مكان معين . لا يكون الدليل النقلى دالا الا بعد المواضعة ، ومن جهة المعنى المستخرج من المنطق ظهرت اللغة كأحد مكونات الفكر ، وظهر الدليل اللغوى دالا من جهة المواطاة على معانى الكلام . والدلالة اللفظية لا تفيد اليقين في علم أصول الدين على عكس ما قد تفيده في علم اصول الفقه . ومن ثم فالدلائل النقلية كلها لا تفيد اليقين نظرا لاعتمادها على اللغات . ولما كان الدليل مكتوبا فقد ظهرت الرموز والحروف كأحد مكونات الدليل (٢٩٢) . كما

=

تحدى بالقرآن ، ولم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده . ورب شئ يتواتر عند قوم دون قوم « الاقتصاد ص ٢٥ » ، انظر ايضا ارتباط التواتر باليقين الحسى والعقلى وبشروط التفسير والتأويل في الحصون الحميدية ص ١٠٠ — ١٠١ .

(٢٩٢) « وقد يستدل بتوقيف أهل اللغة لنا . . . على أن كل من خبرنا عن الصادقين بأنه رأى نارا أو انسانا وهو من أهل لغتنا يقصد الى فهمنا أنه ما شاهد الا مثل ما سمى بحضرتنا نارا أو انسانا لا نحمل بعض ذلك على بعض لكن بموجب الاسم وموضع اللغة ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ووضع من حيث وضعوه » التمهيد ص ٣٨ — ٣٩ ، « الدلالة اللفظية غير يقينية » المحصل ص ٢٧ ، « الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا عند تعيينه أمور عشرة : عصبة رواة مفردات تلك الالفاظ ، واعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ،

=

يرتبط الفهم بمعرفة قواعد التفسير ، سواء في منطق الالفاظ مثل الحقيقة والمجاز ، والظاهر والمؤول ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمتشابه ، والمطلق والمقيد الى آخر ما وضعه علماء اصول الفقه . ويساعد ذلك منطق السياق من فحوى الخطاب ولحن الخطاب ، وصلة النص بالواقع في « اسباب النزول » و « الناسخ والمنسوخ » . وبالتالي فان الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضاعفت واجمعت على شيء انه حق لم يثبت انه كذلك الا بالعقل ولو بحجة عقلية واحدة ، وذلك لاعتمادها على اللغة والرواية والاقيسة واحتمال وجود المعارض العقلية . ولا تتحول الى يقين الا بقرائن من الحس والمشاهدة ، والقرائن الحسية ليست فقط تدعيبا للحجة النقلية بل للحجة العقلية كذلك . فالواقع اساس النقل والعقل على السواء (٢٩٣) . يبدأ الدليل النقلى من خارج العقل وتكون

وعدم المعارض العقلية « المحصل من ٣١ » ، « الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الأضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلية ، وعدم هذه الأشياء مطلقون لا معلوم والوقوف على المطلقون مطلقون . وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية » المعالم من ٩ ، « الدليل النقلى ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الأنبياء . وإنما يقيد لنا اليقين إذا تواتر عندنا وعلمنا عصبة رواية العربية وعدم الاشتراك والمجاز والأضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلية الذى لو كان لترجح اذ العقل أصل النقل وتكذيب الأصل لتعديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضا » طوابع الأنوار من ٢٨ ، « ولا خفاء في اعادة النقلى الظن . وأما امانته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصبة رواية العربية وعدم النقل والاشتراك والمجاز والأضمار والمعارض العقلية اذ لابد معه من تاويل النقل لأنه فرع العقل فتكذيبه تكذيبين . نعم قد تنضم اليه قرائن تنفى الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب وينفى المعارض كما في العقلية » المقاصد من ٩٤ ، ٩٥ ، « وقد لحق بهذا الباب دلالات الكتابات والرموز والإشارات والمعقود ، والدالة على مقادير الأعداد وكل ما لا يدل الا بالمواطاة والاتفاق » الانصاف من ١٥ .

(٢٩٣) « الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا ، لتوقفه على العلم بالوضع والارادة . والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالاقيسة ، وكلاهما ظنيان .

وظيفة العقل مجرد الفهم في أحسن الحالات أو التبرير في أسوأ الحالات .
الدليل النقلى اذن يقتضى على وظيفة العقل في تحليل الوقائع وعلى طبيعته
المستقلة . وكيف يكون العقل وسيلة للمعرفة ويبدأ الدليل النقلى ؟
وكيف يبدأ الدليل النقلى وحجته لم تعلم الا بالدليل العقلى ؟ وكيف اذا
تعارض النقل العقل فمن الحكم ؟ لا يكون الا العقل . وكيف اذا تعارض
النقل والعقل ؟ يكون اثبات العقل وتأويل النقل ، فالعقل أساس النقل .
ان النص لا يثبت شيئا بل هو في حاجة الى اثبات في حين لا يقف شيء غامض
أمام العقل ، فالعقل قادر على اثبات كل شيء أمامه أو نفيه . لا مفر
اذن من البداية بالدليل العقلى ، فالعقل أساس النقل . وكون النقل
حجة بداية عقلية (٢٩٤) . ان النقل لا يعطى الا افتراضات يمكن التحقق

والثانى يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص
والتقديم والتأخير . والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن . ثم
بعد الأمرين لابد من العلم بعدم العارض العقلى . اذ لو وجد لقدم الدليل
النقلى قطعاً اذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل
ابطال للأصل بالفرع ، وفيه ابطال للفرع . واذا أدى اثبات الشيء الى
ابطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً . لكن عدم المعارض العقلى غير
يقينى . اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود . فقد
تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية لأن الفرع لا يزيد
على الأصل فى القوة . والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو
متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات . فانا نعلم استعمال لفظ الأرض
والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التى تراد منها الآن .
والتشكيك فيه سفسطة . نعم ، في افادتها اليقين في العقلية نظراً
لأنه مبنى على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم العارض العقلى ؟
وهل للقرينة مدخل في ذلك ؟ وهما ما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .
المواقف من ٤٠ ، انظر أيضاً فصل الوحي والعقل والواقع في رسالتنا
Les Méthodes d'Exégèse . وايضاً التمهيد ص ٤١ ، شرح التفتازانى
ص ٣٠ — ٣١ ، الاقتصاد ص ٤٥ ، « الدلائل النقلية لا تفيد لأنها لفظية
فلا تعارض الأدلة العقلية المديدة » القول المفيد ص ٨٩ .

(٢٩٤) « بقضية العقول وبديهيها عرفنا الأشياء على ما هي عليه ،
وبها عرفنا الله وصحة النبوة وهى التى لا يصح شيء إلا بموجبها . فما
عرف بالعقل فهو واجب فيما بيننا نريد في الوجود في العالم . وما عرّف

من صدقتها في العقل ومن صحتها في الواقع ، كما يعطى حدوسا يمكن
البرهنة على صدقها بالعقل وعلى صحتها في التجارب اليومية ، ويكون
المحك في النهاية العقل والواقع . العقل وحده وسيلة التخاطب ،
والواقع وحده هو القدر المشترك الذي يراه جميع الناس ، فلا استدلال
العقلى والاحصاء الاستقرائى دعاهما اليقين .

وكلما تطور علم الكلام قل اعتماده على النص وزاد اعتماده على
العقل ، كما حدث بعد القرن السادس عندما اعتد اعتمادا كلياً على
العقل حتى أصبح وريثاً لعلوم الحكمة مستهداً مادته ومنهج ونظريته في
العلم ومصطلحاته منها . وكان نقد علوم الحكمة في القرن الخامس
والدعوة الى التصوف ادى الى هروب الحكمة فتلقنها التوحيد في علم
الكلام المتأخر ثم تلحقها التصوف في القرنين السادس والسابع في
التصوف الالهى . وقد كان هذا الاعتماد وقتياً لان علم التوحيد اعتمد فيما
بعد على أصول الفقه وعلى علوم التصوف . وكما اختلطت مقدماته من
قبل بالمنطق والحكمة فقد اختلطت فيما بعد بأصول الفقه وبالتصوف (٢٩٥) .

بالعقل أنه محال فهو محال في العالم ، وما وجد بالعقل امكانه فجائز
يوجد ، وجائز ان لا يوجد « الفصل ج ١ ، ص ٦٣ ، » العقل الذى
عرفنا به الله ولولاه ما عرفناه . ومن اجاز هذا كان كافراً او مشركاً ،
ومن أبطل العقل فقد أبطل التوحيد اذ كذب شاهده عليه اذ لولا العقل
لم يعرف الله احد . الا ترى المجانين والأطفال لا يلزمهم شريعة لعدم
عقولهم ؟ ومن جوز هذا فلا ينكر على النصارى ما يأتون به خلاف المعقول
ولا على الدهرية ولا على السوفسطائية ما يخالفون به العقول « الفصل
ج ١ ص ٦٥ .

(٢٩٥) تتضح المقدمات المنطقية الفلسفية في « المواقف » ، « طوابع
الأنوار » ، « المقاصد » ، وتتضح المقدمات الفقهية والصوفية في « الدر
النضيد » ، « الخريدة البهية » . ويستشهد صاحب القول المفيد بأقول
ابن عربى والشافعى لبيان حدود العقل مثلاً قول ابن عربى :
على السمع عولنا فكان أولى النهى ولا علم فيها لا يكون عن السمع
وأيضاً قوله :

كيف للعقل دليل والذى قد بنسائه العقل بالكشف انه سدى

وفي الشروح والملاحظات ظهر العقل من أجل إيجاد اتساق الخطاب مع نفسه بمزيد من الاستدلال دون إضافة واقع جديد حتى انزوى العقل في النص ولم يخرج منه . اتسق الفكر ، وأمكن التعبير عنه في قضايا عقلية معدودة والإسهاب فيها بإيجاد الدلالة العقلية عليها ثم التذليل على الأدلة ثم التذليل على التذليل إلى ما لا نهاية حتى أصبح العقل بلا موضوع إلا ذاته . فالاعتماد على العقل الخالص بلا واقع اجتماعي للناس صورية خالصة تعبر عن البيئة الثقافية القديمة . بل لقد تحول التصوف إلى حجة مضادة للعقل وهادمة له ، وبالتالي ثم القضاء على أساس العلم .

ويعطى الدليل النقلى الأولوية للنص على الواقع ، فهو بداية من خارج الواقع وكان النص هو الواقع مع أن النص في بدايته واقعة معروفة في أسباب النزول . يفغل الدليل النقلى ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة بل أيضا الواقعة الأولى وبالتالي يستخدم النص طائرا في الهواء بلا محل ، يخلقه واقعة من نفسه ، فيظل فارغا بلا مضمون . ينفلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقا للهوى والمصلحة كواقع بديل . أن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها . وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته

فإنجاة النفس في الشرع فلا واعتصم بالشرع بالكشف فقد أهمل الفكر فلا تحفل به أن للفكر مقاما فاعتضد كل علم يشهد الشرع له وإذا خالفه العقل فقل	تيك انسانا رأى ثم حرم فاز بالخير عبيد قد عصم وأتركته مثل لحم في وضم به فيه تلك شخصا قد رحم هو علم فيه فلتعتصم طورك الزم مالك فيه مذم
---	--

وقال الشافعى : أن للعقل حدا ينتهى إليه كما أن للبصر حدا ينتهى إليه ، وقال الغزالي « تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر في العقل ... ومع ذلك فالله أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات التي دلت دلالة ضرورية قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم فكانت افادة أقوالهم التي تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة أو المنقولة » القول المفيد ص ٩٠ — ٩١ .

التي هي بناء الحياة الانسانية التي عبر فيها الوحي في المقاصد العامة . ومن ثم التأويل ضرورة للنص . ولا يوجد نص الا ويمكن تأويله من اجل ايجاد الواقع الخاص به . لا يعنى التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معنى حقيقى الى معنى مجازى لقريئة بل هو وضع مضمون معاصر للنص ، لان النص قالب بدون مضمون . التأويل هنا ضرورة اجتماعية من اجل تحويل الوحي الى نظام بتغيير الواقع الى واقع مثالى . حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها الى تأويل او الى سبب نزول بل الى مجرد الحدس البسيط ، حتى هذه النصوص لفهمها حدسا تحتاج الى مضمون معاصر يكون اساس الحدس . وبدون هذا المضمون المعاصر لاء النص الجلى لا يمكن رؤيته حدسا . وقد حوت النصوص انماطاً مثالية للوقائع يمكن ان تكون اصولاً لمجموع الوقائع الجديدة اللامتناهية ، وتلك هي مهمة القياس الشرعى . العلاقة اذن ليست بين العقل والنقل وحدها ولكنها علاقة ثلاثية بادخال طرف ثالث هو الواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث اى تمارض بين العقل والنقل . ولا يكاد يتفق اثنان على معنى واحد للنص في حين ان استعمال العقل او اللجوء الى الواقع يمكن ان يؤدي الى اتفاق . ولا تستطيع اللغة وحدها ان تكون مقياس فهم النص والتوفيق بين المعانى . تحتاج الى حدس وهو عمل العقل او الى تجربة وهو دور الواقع . فالواقع واحد لا يتغير . ولا يمكن الخطأ فيه لانه واقع يمكن لاي فرد ان يتحقق من صدق الحكم عليه . وان كل اختلافات الاحكام على الواقع انها ترجع في الحقيقة الى اختلافات في مقاييس هذه الاحكام واسسها وليس الى موضوع الحكم . وغالبا ما تكون هذه الاسس ظنوننا او معتقدات او مسلمات على احسن تقدير او مصالح واهواء ورغبات وسوء نية على اسوء تقدير . وفي حقيقة الامر الفكر هو الواقع ، والواقع هو الفكر ، وليس لاحدهما اولوية زمنية على الآخر او اى نوع من الاولوية من حيث الشرف والقيمة . الفكر واقع متحرك والواقع فكر مرئى . وكل فكر لا يتحقق في الواقع لا يكون الا هوى او انفعالا ذاتيا ، وكل واقع لا يتحول الى فكر يكون واقعا مصمتا او واقعا ناقصا .

واولوية النص على الواقع تعطى الاولوية للتقليد على التجديد ،

وللماضى على الحاضر ، وللتاريخ على العصر (٢٩٦) . يرجع التاريخ الى الوراء لانه مازال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة ، ومازال يتطلب الطاعة المطلقة لجرء الامر فى حين أن اكتمال الوحي يعنى بداية العقل وأن الوحي ما هو الا تعبير عن كمال الطبيعة وكمال الانسان . منهج النص يحيل الشعور الى شعور سلبى خالص ، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الاوامر دون تعقيل لها او حتى ايمان شخصى بها (٢٩٧) . والتقليد ليس منهجا عقليا او نقليا بل هو من مضادات العلم . وتقدم العلم مرهون برفع التقليد (٢٩٨) .

ولما كان النص مارغا الا من الوقائع الاولى التى سببت نزوله فان كثيرا ما تتدخل الاهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتلأ

(٢٩٦) « قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب ربنا وبسنة نبينا وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان يقول به محمد بن حنبل قائلون ولـن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزبح الزائغين وشك الشاكين ... وجلة قولنا انا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله لا نرد من ذلك شيئا » الابانة ص ٨ .

(٢٩٧) لذلك يستشهد الاشاعرة دائما بالآتى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ، (فليحذر الذين يخالفون امره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) ، (ولو ردوه الى الرسول وأولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ، (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ، فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) ، (انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا) ، (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) الابانة ص ٥ — ٦ .

(٢٩٨) فى آخر « الحصون الحميدية » يحمل الشيخ حسين انندى الجسر على منهج التقليد ويدعو الى الدليل العقلى باستثناء تقليد الرسول المعصوم أو تقليد علماء الأمة فى تفسيرهم للنصوص بالدليل القاطع . فيقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف . والدليل القاطع يحو التقليد . ويستعمل حجة الغزالي القديمة ضد الفلاسفة الذين يحسنون القول فى الرياضيات فيحسب الناس أن كلامهم كذلك فى الالهيات . الحصون الحميدية ص ١٠١ — ١٠٣ .

النص وليست مقاصد الوحي ذاتها . ومن ثم يتحول النص الى مجرد قناع يخفى وراءه الاهواء والمصالح والنزعات والرغبات والميول . وتتمثل الخطورة اكثر فأكثر في موضوعات السياسة كما يبدو ذلك في استعمال منهج النص في الإمامة عند القائلين بأن الإمامة بالنص . فقد نص الكتاب على إمامة شخص بعينه وجعلها في سلالته . ومن ثم يعارض منهج لنص مبدأ الوحي في الشورى والخروج على الامام العاصي . والنص سلاح ذو حدين . يمكن استعماله وتوجيهه ضد قائله وقلب الحجة الثقلية عليه . يستطيع صاحب كل مذهب ان يعتبد على نص وان يجد له نصا في الكتاب يؤيده بل يستطيع انصار المذاهب المتعارضة ان يجدوا جميعهم نصوصا لتأييدهم اما عن حسن نية او سوء نية مهما كانت هناك من مناهج للتعارض والتراجع . وفي حقيقة الامر يخضع منهج النص للاختيار الاجتهادي والسياسي للنصوص . فقد حوت النصوص كل شيء . ويمكن لكل فرد ان يجد فيها ما يبغي وما يهوى . صحيح ان هناك مقاييس موضوعية ، مثل مبادئ اللغة واسباب النزول والمصالح العامة ولكن مع ذلك لا يخلو استعمال النص عن هوى او رغبة او ميل او مصلحة بصرف النظر عن درجتها خاصة ام عامة . ولا يعنى ذلك بالضرورة سوء النية . ولكن كل فرقة تود نصرة آرائها بالاعتماد على سلطة النصوص فتختار ما يوافق هواها . النص في الحقيقة تابع لشيء آخر هو الراى أو الهوى أو المزاج . فهو يستعمل خادما لا مخدوما ، وتابع لا متبوعا . وعموم النص تعطيه القدرة على خدمة الجميع على قدم المساواة . يعرض النص خدماته على الجميع . ويمكن اثبات شيئين متعارضين من فريقين مختلفين بنفس النص . كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد (٢٩٩) . لذلك يؤدي استعمال منهج النص الى

(٢٩٩) « فباطل ما صرفوه بظنونهم » الفصل ج ٣ ، ص ٣٥ ،
 « انما تلونا جميع الآيات على نسقها واتصالها خوفا ان يعترضوا بالآية ويستكتوا عن قوله « يخرصون » فكثيرا ما احتجنا الى بيان مثل هذا الاختصار على بعض الآيات دون بعضها من تبويه » الفصل ج ٣ ، ص ١١٣ ،
 « وكذلك فربما تعلقوا في الدلالة على مذاهبهم على ذكر امثلة في الشاهد ،
 فمنها ما يدعون وجوده ، ومعلوم من حالة انه لا يوجد ، بل هو محال ،
 ومنها ما يوجد ولا يتعلق به الحكم الذى يدعون ثبوته » المغنى ج ١٤ ،
 الاصلح ص ٥٥ .

احساس باليقين المطلق والحق المسبق فيؤدى الى التعصب وعندم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير . وكثيرا ما يؤدى الى القطيعة في النظر . يوجه السلوك فيؤدى الى الامتثال والتحزب والفرقة والحمية والتكفير . يؤدى الى ضيق الافق والحنق والى سرعة اتهام المخالفين بالكفر والالحاد والخروج على الدين وعلى الدولة ويستحيل معه تجميع الامة على فكرة أو هدف فيقضى على الوحدة الوطنية .

ومع ذلك فقد يكون لمنهج النص أحيانا وفي فترات تاريخية محددة بعض الاثر والفاعلية . فالعكوف على النص يؤدى الى العثور على امكانياته اللامحدودة وفهم معانيه المتضمنة فيه والتدقيق في هذه المعاني واخراج الكامن منها دون نسيانه أو لفظه أو إهماله جانبا باعتباره تاريخا مدونا أو تراثا مكتوبا أو أساطير الاولين . ويؤدى ذلك الى ايجاد منطق للنص ، منطق لغوى يكون وسيلة لاحكام المعانى حتى لا يقال فيه بالظنون ، ومنطق عملى لتوجيه السلوك ، ومنطق واقعى لفهم العالم وتغييره . وربما يؤدى ذلك الى عثور على منطق داخلى للنص يكون منطقا للوحى ثم استعماله لنقد كل أنواع المنطق الاخرى صورية أو مادية أو كشفية . لذلك قام الفقهاء ، حملة النص ، بنقد المنطق القديم ووضع منطق جديد باسم النص (٣٠٠) .

وقد يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائما على اساس يقينى ، وتحمى نشاط العقل من التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب كما تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك والمصالح والأهواء . يقوم النص هنا بدور الأوليات أو البديهيات . هذه الوحدة الفكرية الأولى تظهر فى الالتزام العملى بوحدة الأمة وبمنهج الجماعة وعدم

(٣٠٠) مثل محاولات ابن تيمية العديدة لنقد المنطق الارسطى فى « نقض المنطق » ، « الرد على المنطقيين » وتلخيص السيوطى فى « ترجيح اساليب اليونان على منطق اليونان »

اللجوء الى الراى الشخصى الا بعد مشورة الجماعة . فالآخر له وجود معرفى وله وظيفة معرفية . والحقيقة تكون أكثر يقينا فى شعور الجماعة وتكون أكثر قابلية للتحقيق والتصديق والمراجعة .

وقد يعطى منهج النص بعض الشجاعة والقوة على الرفض الحضارى اذا ما تخلت الجماعة عن النص واتبعت التقليد ، وابتعدت عن المركز وقبعت فى المحيط . يقوم منهج النص هنا بعملية تطهير ، ويميد المجتمع الى القلب من الأطراف ، ويعود الى الناس الايمان بالنص فى مواجهة أعمال العقل ، وترجع الحضارة الى الأنا فى مواجهة الآخر ، تحافظ على الهوية ضد « التغريب » او « التفريق » ، والدفاع عن الاصاله فى مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث . يكون منهج النص عاملا مطهرا كلما تكاثرت النظريات العقلية وتراكمت فوق الواقع حتى أوشك النص على النسيان فينتفض النص ويقوم بحملة نقدية ضد تراكمات العصور . وينشط العقل من جديد ناقدا نفسه او مدافعا عن حقه فى البداة او منظرا من جديد . وهذه الانتفاضات عمليات حضارية طبيعية تجدد بها الحضارة نفسها من ذاتها ثم تنشأ المشكلة من جديد الى أن يسير النص الى العقل (علوم الحكمة) او الى القلب (علوم التصوف) او الى الواقع (علم أصول الفقه) او الى العقائد (علم أصول الدين) . عملية « الامتداد الحضارى » ليست تقليدا وتبعية للآخرين ، وعملية « الانكماش الحضارى » ليست رجعية ومحافظة وتخلنا بل هما عمليتان ضروريتان فى كل حضارة ، كل منهما تعبر عن ضرورة وواقع وحاجة ، وتدرأ أخطارا مخالفة للآخرى (٣٠١) .

(٣٠١) لذلك وصف أهل السنة أنفسهم بأهل السنة أو أصحاب الحديث وأهل الأثر وبأنهم « ينكرون الجدل والمراء فى الدين والخصومة فى القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ، ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم بالروايات الصحيحة ، ولما جاءت به الآثار التى رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهى ذلك الى الرسول ولا يقولون كيف ؟ ولا لم ؟ لان ذلك بدعة » مقالات ج ١ ، ص ٣٢٢ وفى مقابل ذلك يصنون المعتزلة والفلاسفة وكل من قام بعملية التمثل والاحتواء الحضارى ويتهمونهم بالتقليد « فنبذ كثير ممن غلبت عليه شقوته ، واستحوذ عليهم الشيطان ، ستن النبى وراء ظهورهم ، ومالوا الى أسلاف قلدوهم بينهم ، ودانوا بديانتهم ، وأبطلوا ستن الرسول ورفضوها ، وأنكروها وجحدوها افتراء

أما الدليل النقلى العقلى أو العقلى النقلى فانه لا وجود له لأن كل وسط أقرب الى أحد الطرفين ، وهو أقرب الى النقلى منه الى العقلى وينتهى في الغالب في حالة التعارض الى تغليب النقل على العقل وهدم العقل . ويصعب التركيب بين النقل والعقل لأنها متضادان . النقل به كل حدود الرواية واللغة والتفسير والعقل موطن البدهاة والوضوح والتمييز . والاتساق الفكرى للخطاب العقلى لا يسمح بكسره أو قطعه بأدلة خارجية . واليقين الداخلى مكتف بذاته لا يحتاج الى يقين خارجى زائد .

٢ — الدليل العقلى : لم يبق اذن الا الدليل العقلى ، والعقل هنا

بمعناه الشامل الذى يشمل الحس والعقل والخبر . غرض التحليل العقلى هو عرض النص ذاته على المستوى العقلى الخالص . ودفع المعارض العقلى بل وتخيله والرد عليه سلفا حتى ليعد تحليل العقل من ادق ما قدمه علماء أصول الدين من اتساق نظرى . تقوم القسمة العقلية بعرض الموضوع أولا على المستوى النظرى واحتمالاته المختلفة ثم يقوم

منهم على الله « الابانة ص ٦ ، « ان الكثير من الزائغين عن الحق ممن المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم « الابانة ص ٦ — ٧ ، ويناشد أهل السنة المعتزلة بأن « مخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك ، وقولك فى حجتك : روى سديف الصرفى وفلان وفلان كذا وكذا وأهل العلم فى الآفاق يرون ذلك ويكذبونك من لدن الرسول الى أن تقوم الساعة ... وليس على وجه الارض شخص يعدل على السنة والجماعة والالفة الا كان متبعاً لهواه ، ناقصاً عقله ، خارجاً عن العلم والتعارف « التنبيه والرد ص ١٢ ، ويمثل الامام أحمد بن حنبل هذا التيار وموقفه من خلق القرآن والتزامه بالنص . وقد قام الأشعرى بذلك باثبات العقائد نصاً فى « الابانة » والرازى فى « أساس التقديس » . واستأنفته الحركة السلفية الممثلة فى مدرسة ابن تيمية وابن القيم . ويمثل محمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » نفس الموقف وتوجيه النص نحو الواقع مباشرة كما تفعل الحركة السلفية المعاصرة وكما هو واضح فى كتاب « الفريضة الغائبة » لـ أحمد عبد السلام فرج مفكر جماعة الجهاد . انظر دراستنا عن « الحركة السلفية المعاصرة » فى الدين والثورة فى مصر (٢) اليسار الدينى .

العقل بتفنيد كل احتمال حتى يبقى احتمال واحد ممكن بضرورة العقل . وهو ما يحدث أيضا على مستوى التجربة في الأسول ومناهج البحث عن العلة والمعروفة بطريقة السبر والنقصيم أى تحليل السوالم ثم «زل السوالم غير المؤثرة لمسرة العامل المؤثر . لذلك دخلت نظرية « العلة والمعلول » ضمن « الأمور العامة » في « المعلوم » . والقسمة العقلية هى فى الحقيقة الجوانب المختلفة للموسوع والذى يفكش فى الشسور بعد تحليله .

ميزة الدليل العقلى انه يبدأ ببداية يقينية هو وضوح العقل وبدايته فلا يحتاج الى ايمان مسبق بأى نص . يقضى العقل على كل لبس فى فهم النصوص كما يقضى على كل تفسير حرفى أو مادى له أو أى تفسير ينسج المبادئ الانسانية العامة موضع الخطر . العقل هو الوريث الشرعى للوحى . ولما اكتمل الوحى فان العقل هو التطور الطبيعى له . منهج العقل اذن هو الاستمرار الطبيعى للنبوة ، والتطور الطبيعى لها . العقل هو الوسيلة لفهم السلوك حتى لا يكون الانسان مجرد آلة لاطاعة الاوامر . يفهم العقل أساس السلوك ودافعه وباعثه حتى ينبعث منه السلوك عن طبيعة ، ويصدر منه الفعل عن تمثيل واقتناع . منهج العقل منهج انسانى مهمته الدفاع عن حقوق الانسان ، العقل والحرية والشورى والالتزام . لا توجد خطورة للقضاء على موضوعية الوحى فالموضوعية لا تعنى وجود وقائع مادية وذوات مشخصة بل تنبع الموضوعية من طبيعة العقل وامكانية تحويل الوحى الى سلوك ونظام . منهج العقل هو العامل الفكرى الذى تنبنى عليه الحضارة . العقل هو منشئ الحضارة ، وتقاس درجة تقدم كل حضارة بدرجة عقلانيتها . وهو القادر على استيعاب كل انسدمات الحضارية واحتواء كل النظريات الغازية واعادة بنائها داخل النظرية العقلية العامة . منهج العقل قدرة فائقة على الامتصاص الحضارى للثقافات الواردة . يغلب منهج العقل الجديد على القديم . ويهمه الحاضر اكثر من الماضى . ويقوم على نوع من الشجاعة العقلية والثقة بالنفس دون استناد الى القديم استناد الخائف المضطرب أو الهارب الفار . ويؤدى منهج العقل فى النهاية الى الانفتاح على الآخرين بما لديه من قدرة على الحوار : فيحمى من الوقوع فى التعصب ، فالدليل هو الطريق لاثبات الحقيقة ، والبرهان هو المحك فى اختلاف الناظرين .

وبالرغم من مزايا منهج العقل الا انه نظرا لاستخداماته العديدة وتفرغها احيانا من بعديه الآخرين الشعور أى الداخل والواقع أى الخارج فانه يتحول الى مجرد آلة صورية تدرك أشكال القياس دون مادة العلم . يستعمل احيانا للتبرير أكثر من استعماله للتحليل ، تبرير المادة المعطاة سلفا لايجاد اتساقها الداخلى دون تحليلها الى عناصرها الأولية ، وبيان مدى تطابقها مع التجربة الحية ومع الواقع العريض . ربما يقف العقل امام بعض الموضوعات مثل « السمعيات » قابلا لها جاعلا أقصى عمله هو تأويلها وفهمها بما يتفق معه وليس بيان نشأتها أى الدخول فى تكوين الموضوع ذاته . ان قدرة العقل على التمثل والرغبة فى البحث عن الاتساق العقلى جعلته قادرا على التمثل الحضارى لكل التراث العقلى المعاصر له فخفت قدرته على النقد وعلى الرضى . لذلك خرج نقد المنطق « الأرسطى » القديم على يد الأشاعرة والفقهاء أكثر مما خرج من أيدي المعتزلة والحكماء . بل ان الرغبة فى بناء اتساق العقل واحتواء المعارض قد وصلت الى حد التشعب الفكرى والتجريد الخالص حتى ضاعت الموضوعات المبدئية ، وتحولت الى موضوعات صورية خالصة . تحول الوعى الى جدل ، وتحولت الموضوعات الى حجج ، وأصبح التفكير مجرد محاجة ومحاكمة . وقد لا يستطيع العقل الحصر فى القسمة وبالتالي يكون بناء الموضوع ناقصا . وقد تند بعض الموضوعات عن القسمة العقلية وذلك لأن الحياة احيانا لا تقبل القسمة ولا يمكن تحويلها الى موضوعات صورية خالصة والا فقدت وجودها كمشمون . و احيانا تكون القسمة العقلية كاملة نظرا من حيث الفكر ولكنها غير مرضية عملا من حيث السلوك . يمكن تحليل امكانيات السلوك فى موقف الى امكائيتين أو ثلاث وكل منها لا يمكن استعمالها وكان القسمة العقلية أضيق نطاقا من الموقف الوجودى ذاته . العقل دون نص أو تجربة أو واقع ينتهى الى تأمل نظرى خالص يبحث عن الحكمة لذاتها وتصبح الفضائل كلها نظرية وقد يغالى فى العقل فيكون المطلق ، ويكون المطلق عقلا وعاقلا ومعقولا فى وقت واحد (٣٠٢) .

(٣٠٢) لذلك اعتبرت « الروحانية » من الزنادقة وسموا أيضا الفكرية لانهم يتفكرون ، زعموا هذا حتى يصيروا الهة فجعلوا الفكر بهذا

فإذا تحول كل نص الى حجة عقلية قائمة بذاتها حتى أصبحت قوة النص تتمثل في قوة الحجة التي تعبر عنه فان الحجة العقلية لا تمس الا الذهن ، ولا ترمى الا الى الاتساق المنطقي . وتترك الشعور نفسه وربما الواقع ايضا دون اقتناع او توجيه وتمثل نظرا للوجود الشعوري والواقعي لموضوع الحجة . لذلك كان التحليل الشعوري الواقعي لهذا الموضوع هو الطريق لمعرفة او الحكم عليه اثباتا او نفيا . واذا اشتدت التعريفات العقلية ، وتشعبت الحجج لاثبات الدعوى او نقيضها واستحال الفصل بينهما ان لم يكن قد صعب الفهم من قبل يمكن الحسم بالجوء الى تجربة شعورية واقعية تكون هي المادة التي تسمح للشعور بالتحليل وللواقع بالرؤية من اجل اصدار حكم وذلك لأن الحجج الصورية تهما عاجزة عن أن يكون العقل منها حكما دون « اسباب النزول » اى دون واقع معاش وتجارب فردية واجتماعية . والاغاضة في انواع الأدلة العقلية الخالصة جزء من علم المنطق . لذلك يؤثر القدماء الاقتصار على وجوه الاستدلال من استنباط واستقراء وتمثيل دون دخول في موضوعات المنطق العامة . ولكنها تستعمل استعمالا جدليا كما تستعمل في حجج البحث عن العلة في أصول الفقه استعمالا جدليا (٣٠٣) . ويؤثر القدماء تعدد الأدلة

شاية عبادتهم ، ومنتهى ارادتهم ، ينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة الى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحته اياهم ، ونظرهم اليه . زعموا أنهم يهتمون بجامعة الحور العين ومفاكهة الإبرار على الأرائك متكئين ، ويسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام واللوان الشراب وطرائف الثمار . ولو كانت الفكرة في ذنوبهم الندم عليها والتوبة منها والاستغفار لكان مستقيما « التنبية والرد » ص ٩٣ — ٩٤ ، « واخذ محمد بن عباد قول الفلاسفة حيث قضوا باثبات النفس الانسانية امرا ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا ممكن وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول الفارقة . ومن مذهبهم انه علم وعقل وكونه عاقلا ومعقولا شيء واحد « الملل والنحل ج ١ ، ص ١٠١ — ١٠٣ .

(٣٠٣) ينقسم وجه الاستدلال على وجوه ١ — ان ينقسم الشيء في العقل الى قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضى العقل بصحة ضده أو ان أفسد الدليل

بتعاضدها نظرا لاختلاف الأذهان في درجة التعلم وقبول اليقين . وقد لا يفتن الاعتماد على دليل واحد الجمهور (٣٠٤) .

لذلك تدخل مناهج الأدلة سواء في البداية في علم الكلام المتقدم أو في النهاية في علم الكلام المتأخر في موضوع أعم وهو الأدلة الشرعية . ففى نظرية العلم في المؤلفات المبكرة تبدو كأنها خارجة من ثانيا علم أصول الفقه كما أنها تعتمد على الأدلة الشرعية كمصدر للعلم وتزيد عليها دليل العقل (٣٠٥) . وقد تجتمع هذه الأدلة مع أدلة المنطق من استنباط وقياس وتمثيل (٣٠٦) . فالعلوم الشرعية قسم من العلوم النظرية لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة وهذه لا تعلم إلا بطريق النظر والاستدلال (٣٠٧) . فالعلوم النظرية نوعان عقلية وشرعية ، وكلاهما مكتسب بالنظر والاستدلال .

سائر الأقسام صبح العقل الباقي منها . ب — يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما وجب الحكم على من وصف بذلك الصفة في الغائب بهذه العلة أن يستدل على صحة الشيء بصحة مثله أو باستحالة مثله « التمهيد ص ٣٨ ، الأول « السبر والتقسيم » ، والثاني « قياس العلة » ، والثالث « قياس التشبه » . ويحيل الغزالي إلى كتب الأصول التي قامت من قبل بهذا الاحتواء للنظرى للمنطق داخل مناهج الأصول أو يحيل إلى كتب المنطق التي تضم التقسيمات العقلية الخالصة مثل « محك النظر » ، « معيار العلم » الاقتصاد ص ١٠ — ١١ .

(٣٠٤) المقاصد ص ٧٢ ، شرح المقاصد ص ٧٤ .

(٣٠٥) يجعل الباقلاني الأدلة خمسة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس وحجج العقول ، الانصاف ص ١٩ — ٢١ .

(٣٠٦) التمهيد ص ٣٩ ، شرح الأصول ص ٨٨ ، المحيط ص ٢٠ .

(٣٠٧) أصول الدين ص ٩ ، ص ١٤ — ١٥ ، « العلوم النظرية أربعة أقسام : أحدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر ، والثاني معلوم من جهة التجارب والعادات ، والثالث معلوم من جهة الشرع ، والرابع معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس أو بعض الحيوانات دون البعض » أصول الدين ص ١٤ ، ويبدو أن العلم الأول هو علوم الحكمة والثاني علم الحكمة والثالث علم أصول الدين والثالث علم أصول الفقه والرابع علوم التصوف . فالعلوم النقلية العقلية كلها علوم نظرية تقوم على قسمة العقل .

والأحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس . وهنا يدخل علم الأصول كجزء من نظرية العلم . وتمتد نظرية العلم حتى تحتوى المنطق والأصول والتصوف والفلسفة والحديث (٣٠٨) . فالكتاب يحتوى على الوحي . وهو اليقين المدلوق . ولكنه وحى مدون ومن ثم يحتاج الى تفسير واستدلال قائم على طبيعة اللغة واستعمالها فى التعبير . وانكار النبوة قضاء على هذا الأصل (٣٠٩) . والسنة على خلاف الكتاب منها المتواتر الذى يورث العلم الضرورى والمستفيض الذى يورث العلم المكتسب فى حين أن الكتاب يورث العلم الضرورى . التواتر يورث اليقين فى العلم والسبل فى حين أن الأحاد يورث اليقين فى العمل فقط ويبقى العلم ظاهرا (٣١٠) . وأما الاجماع فهو اتفاق كل عصر ، وهو استدلال جماعى يعطى يقينا أكثر من الاستدلال الضرورى ويكون أقل عرضة للخطأ (٣١١) . وأما القياس فهو استدلال فردى فى واقعة ليس فيها نص من كتاب أو سنة أو اجماع وهو على درجات متفاوتة من اليقين .

وهكذا تنتهى نظرية العلم بعد أن بلغت ذروتها فى نظرية المنطق

(٣٠٨) يحيل علماء أصول الدين الى المصنفات فى علم أصول الدين أصول الدين ص ٢٠ ، حاشية الاسفراينى ص ٧ .

(٣٠٩) أصول الدين ص ٢٧ ، ص ١٩ ، شرح الأصول ص ٨٨ — ٨٩ ، انكار الوحي عند البراهمة وانكار حجبة القرآن عند الرافضة لدعواهم وقوع التحريف فيه ويستبدلون به قول الامام .

(٣١٠) أصول الدين ص ٢٧ — ٢٨ ، شرح الأصول ص ٢٩ ، والخلاف مع الخوارج فى انكار السنة الشرعية اذ لا يعترفون الا بحجية القرآن فانكروا الرجم والمسح على الخفين لانهما ليسا فى القرآن ، وقطعوا يد السارق فى القليل والكثير لأن الأهر يقطع يد السارق ، القرآن مدلل ، والخلاف مع النظامية بانكاره حجة المتواتر واجازوا وقوعه كذبا . والخلاف مع نفاة العمل بأخبار الأحاد من القدرية .

(٣١١) أصول الدين ص ١٨ — ٢٠ ، شرح الأصول ص ٨٩ ، والخلاف مع الخوارج فى انكارهم حجبة الاجماع ومع النظامية ومع فريق من أهل الظاهر فى انكار اجماع كل عصر بعد الصحابة ومع من يرى الاجماع عن نفس دون قياس .

وصبت في النهاية في نظرية الأدلة في علم أصول الفقه وكأن نظرية الأدلة الشرعية في علم أصول الفقه أوسع نطاقاً من نظرية العلم في علم أصول الدين ، نظراً لاحتوائها على دور الجماعة في الاستدلال ودور الواقع والمصالح العامة من خلال شعور المجتهد وأحاساسه بمصالح الأمة . جسدت بين المعرفة الحسية والعقلية والوجدانية ، وضمت إليها المعرفة التاريخية من خلال التواتر ولكن نقصها شيئاً يمكن اكمالها من المعاصرين حتى تكتمل نظرية العلم .

الأول تحليل اللغة ، لغة العلم ومصطلحاته . فهذه تركها القدماء وكان لغة العلم مفترضة سلفاً خاصة وأن علم العقائد له مصطلحاته الخاصة مثل « الله » ، « الايمان » ، « الآخرة » ، منها ما هو حسي عقلي مثل الايمان والعمل والامامة ومنها ما هو تاريخي مثل النبوة ، ومنها ما هو غيبي مثل « الله » و « الآخرة » (٣١٢) .

والثاني تحليل الواقع الذي منه نشأ علم العقائد ووصف الآثار الفعلية للعقائد في حياة الناس وكيفية توجيهها لسلوكهم . وهل يمكن تغيير التصورات لاحداث تغيير مماثل في الأفعال . فالتوحيد عند القدماء ليس فقط توحيد نظر بل توحيد عمل . يبدو أن التركيز عندهم كان على الأول دون الثاني في حين أنه عندنا قد يكون التركيز على الثاني دون الأول (٣١٣) .

مع ذلك يظل الدرس المستفاد من القدماء هو أنه لا يمكن تأسيس علم للتوحيد دون تأسيس مسبق لنظرية في العلم . فليس المهم هو الموضوع بل النتيجة ، بل أن طبيعة الموضوع والنتائج فيه والحكم عليه إنما هي مشروطة بالمنهج المتبع ونوعية الأدلة فيه . نظرية العلم في النهاية هي التي تحدد موضوع العلم .

(٣١٢) هذا ما حاولنا اكماله في « التراث والتجديد » ، رابعاً طرق التجديد ١ — منطق التجديد اللغوي ص ١٢٣ — ١٥١ .

(٣١٣) وهذا ما حاولنا اكماله في هذا المصنف في علم أصول الدين « من العقيدة الى الثورة » .

الفصل الرابع

نظرية الوجود

أولا : نشأة نظرية الوجود وتطورها :

١ - مصطلح نظرية الوجود : تشير نظرية الوجود الى كل المباحث النظرية بعد نظرية العلم وهي المباحث التي تضم أساسا طبقا لعلم الكلام المتأخر مبحثى الأعراض والجواهر . ولما كانت الأعراض والجواهر تهمل الأجسام أو الموجودات وضعت تحت مصطلح « نظرية الوجود » ، ولأن « الأمور العامة » أى المقدمة النظرية لمبحثى الأعراض والجواهر تجعل الوجود أهم مباحثها . وتعنى نظرية الوجود « المعلوم » فى مقابل نظرية العلم . لماذا كانت نظرية العلم تجيب على سؤال كيف أعرف ؟ فان نظرية الوجود تجيب على سؤال ماذا أعرف ؟ . وبالتالي يدل سبق نظرية العلم على نظرية الوجود سبق المعرفة على الوجود . فالوجود هو المعلوم وليس المجهول . الوجود هو موضوع العلم وليس له وجود مستقل عن العلم . لذلك تتداخل نظرية الوجود فى بداياتها مع نظرية العلم وكأنها تنشأ من داخلها فين فصل المعلوم عن العلم ، ويتخلق الموضوع من الذات . ولا يذكر اسم الموجود بل المعلوم . نظرية العلم تعرض لكيفية العلم من ناحية الذات ونظرية الوجود تتناول المعلوم من حيث الموضوع . وتبدأ نظرية الوجود كلها من قسمة المعلوم الى معدوم وموجود ثم قسمة الموجود الى قديم وحادث ثم قسمة الحادث الى جوهر (جسم) وعرض (١) .

(١) تتداخل بعض مسائل نظرية العلم دلالة الشاهد على الغائب فى نظرية الوجود عند الماتريدى فى « كتاب التوحيد » ص ٢٧ — ٢٩ ، ص ١٩ — ٢٧ ، كما تتداخل عند الباقلانى بعض مسائل نظرية العلم الأخرى مثل الأدلة الشرعية الأربعة وججج العقول ، بالإضافة الى نظرية فى فرائض

وفي المصنفات الاعتزالية والأشعرية معا تتداخل نظريتا العلم والوجود لاثبات حدوث العالم وان له محدثا غالغاية اثبات وجود « الله » ومعرفة الطريق الذى يتوصل فيه الى العلم « بالله » . وانواع الادلالة . وان معرفة « الله » لا تكون الا بالعقل وبالنظر الى أفعاله . وهنا يكون دليل الحدوث اقرب الى نظرية العلم منه الى نظرية الوجود (٢) .

٢ — غياب نظرية الوجود : تغيب نظرية الوجود بل ومثل المقدمات

النظرية بوجه عام من كتب العقائد المتقدمة منها او المتأخرة ، ففى الأولى لم ينشأ بناء العلم بعد وفى الثانية اختفى بناء العلم . وفى كلتا الحالتين يصبح العلم موضوعا للإيمان الخالص بلا حاجة الى نظرية فى العلم او نظرية فى المعلوم أى الوجود . تعرض هذه المصنفات ما يجب على المؤمن الاعتقاد به فرضا دون أى مدخل نظرى او اقناع عقلى أو تأصيل بديهي للأسس العامة التى تقوم عليها العقائد (٣) . كما تغيب نظرية الوجود فى العقائد المبكرة عندما تصاغ ضد العقائد المضادة ، وتدخل مباشرة فى الصراع العقائدى دون ارساء اية قواعد مشتركة للحوار ودون وجود اية أسس نظرية مشتركة تكون الحد الأدنى للجمع بين المتحاورين ، عقائد فى مواجهة عقائد ، وعقائد « اهل سنة » فى مواجهة عقائد « اهل بدعة » حتى العصور المتأخرة . كما تغيب نظرية الوجود فى المصنفات المبكرة للعقائد المضادة للرد على عقائد اهل السنة مثل عقائد المستزلة اذ أن غرضها هو عرض عقائد الفرق والرد على هجوم الفرق المخالفة سواء

الدين وشرائع المسلمين وسائر المكلفين التى يلزم قسم منها السلطان وقسم آخر العلماء وقسم ثالث العامة ، وأن أول الواجبات هو النظر ومعرفة الإيمان ومضمونه ثم الدخول فى عقائد الإيمان ومصنفات « الله » منها . المقومات النظرية كلها مع موضوعات العلم ذاته (العقلية والسمعية) . الانصاف ص ١٥ — ١٩ ، ص ٣٠ — ٢٣ ، التهيد ص ٤٠ — ٤٥ .

(٢) شرح الأصول ص ٨٧ — ١٢٢ .

(٣) وذلك مثل « التنبيه والرد » ، « الفقه الكبير » ، « اللع » ، « الإبانة » ، « الانصاف » ، « أصول الدين » ، « لع الأدلة » ، « الأرشداد » ، « بحر الكلام » ، « الاقتصاد » ، « الشامل » ، « المسائل الخمسون » .

كانوا أهل السنة أو الشيعة أم فرق المشبهة والمجسمة أو الجبرية (٤) .
وتغيب نظرية الوجود كذلك من المصنفات التى مازالت تتأرجح بين العقائد
وتاريخ الفرق (٥) . فالفرض ليس تأسيس العقائد العامة التى يتفق عليها
المسلمون جميعا بل عرض عقائد الفرق ، والتركيز على أوجه الاختلاف
وليس على أوجه الاتفاق وكأن التشتت والتبعثر والتشردم أولى بالرصد
من الوحدة والائتلاف . كما تغيب نظرية الوجود من مصنفات العقائد التى
نعرضها فى صيغة تساؤلات وتبدأ بالالهيات مباشرة مثل الله وصفاته ودون
أى تأصيل نظرى مسبق (٦) . ولاتغيب نظرية الوجود عن كتب العقائد
المتقدمة والمتأخرة فحسب بل تغيب أيضا من مصنفات علم الكلام التى تعتمد
على الحجج النقلية وحدها ودون البناء النظرى المحكم . وبالرغم من
حضور بعض مسائل نظرية العلم إلا أن موضوعات الوجود تختفى تماما
لان « الله » لا شأن له بالعلم (٧) . وأقصى ما تظهر فيه فى بداية النظر فى
ذات « الله » تعالى والادلة على وجوده باستعمال دليل الحدوث (٨) .

٣ - نشأة نظرية الوجود : نشأت نظرية الوجود ابتداء من دليل
الحدوث الذى تتداخل فيه نظرية العلم ونظرية الوجود بداية . فهو دليل
والادلة جزء من نظرية العلم ، يعتمد على الحدوث ، والحادث هو الجسم

(٤) وذلك مثل الامام يحيى بن الحسين : الرد على المجبرة والقدرية ،
كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد ، وتصديق الوعد والوعيد ، واثبات
النبوة والامامة ، فى النبى وآله : كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن
محمد بن الحنفية واثبات الحق ونقض قوله ، كتاب الجمل ، جملة التوحيد ،
الرد على أهل الزيغ من المشبهة ، وكذلك الانتصار للخياط . وايضا
أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ، البخارى : خلق افعال
العباد ، ابن قتيبة : الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة :
الدرامى : الرد على الجهمية ، رد الامام الدرامى على عثمان بن سعيد على
المريسي العنيد ، القاسمى : محاسن التأويل ، الرازى : أساس التقديس .

(٥) وذلك مثل « التنبيه والرد » للمطى الشافعى .

(٦) وذلك مثل « اللمع » للأشعرى .

(٧) وهذا هو الحال فى « بحر الكلام » لأبى المعين النسفى .

(٨) الاقتصاد ص ١٥ - ٢١ .

الطبيعى . ليس لنظرية الوجود فى هذه الحالة وجود مستقل بل هى جزء من النظر فى ذات « الله » اى من صلب العلم وليس من المقدمات النظرية فالطبيعيات هنا مقدمة للالهيات ، والطبيعة سلم الى ما بعد الطبيعة ، فبراهين وجود « الله » كلها براهين كونية بعدية استقرائية طبيعية . يتم الانتقال اذن من نظرية العلم الى التوحيد مار ببرهان الحدوث كمقدمة لاثبات وجود « الله » وليس بحثا مستقلا فى الطبيعة ، ويدخل ضمن موضوع « الذات » (٩) . كان الدافع اذن على نشأة نظرية الوجود هو « بيان حدوث العالم » . ولجل ذلك تم بيان معنى العالم واجزائه المفردة ، واثبات الأعراض والأجزاء المركبة من العالم وما يحدث ابتداء لا عن نسل وما يحدث عن تناسل من الحيوانات ، ثم بيان أقسام الأعراض واختلافها عن الأجناس واستحالة بقائها ، وتجانس الأجسام والرد على الدهرية والثنوية ثم اثبات حدوث الأعراض وإبطال الظهور والكهون ، واستحالة تعرى الأجسام عن الألوان والاكوان والطعوم والروائح ثم اثبات الهيولى ووقوف الأرض ونهايتها ، ووقوف السموات واعدادها ، واثبات نهاية العالم وجواز فنائه ، كل ذلك قبل معرفة الصانع ونعوته الذاتية وكان البحث فى العالم والدخول فيه شرط البحث فيما وراء العالم والخروج عنه ، وكان المتناهى فى الصفر يؤدى بالضرورة الى المتناهى فى الكبر ، وكلما أوغل المتكلم فى « الطبيعة » كلما رأى « الله » (١٠) . وعلى هذا النحو استطاع علماء الكلام انشاء « اللاهوت الطبيعى » على نحو فيزيقى مادى خالص وكأنه علم « فيزياء » . وظهر ذلك ايضا فى علوم الحكمة وعلوم التصوف بل وفى علم أصول الفقه (١١) . وتبدو احيانا

(٩) وهذا هو الحال فى « الملح » ، « الابانة » ، « الاقتصاد » ، « الانتصار » .

(١٠) أصول الدين ص ٣٣ — ٦٧ .

(١١) يجعل الفارابى العلم الطبيعى والعلم الالهى علما واحدا فى تصنيف العلوم أنظر « احصاء العلوم » تحقيق د. عثمان أمين . وفى موسوعات ابن سينا الثلاث « الشفاء » و « النجاة » و « الاشارات والتنبهات » تسبق الطبيعات الالهيات . أما علوم التصوف فانها وجدت بين الخلق والحق ، ورأت « الله » فى آيات الكون واصبح الصوفية من كبار علماء الطبيعة كما هو الحال عند عمر الخيام . كما استطاع علم أصول الفقه ومعرفة قوانين الطبيعة من خلال مباحث العلة ونشأة العلم التجريبي .

نظريتنا العلم والوجود معا كمقدمتين لدليل الحدوث . فكما ينقسم العلم الى قديم ومحدث اى الى علم « الهى » وعلم انسانى كذلك ينقسم الوجود الى قديم ومحدث اى الى وجود « الهى » ووجود طبيعى (١٢) . لذلك تبدو نظرية الوجود وكأن الهدف الاساسى منها هو ابطال القول بقدم العالم قبل مياغة دليل الحدوث وكان معارضة قدم العالم هى التى أدت بالمتكلمين الى اثبات حدوث العالم وأن له محدثا (١٣) .

واول ما يظهر من الابحاث هو مبحث الأعراض دون ان تسبقه « الأمور العامة » أو « أحكام الموجودات » من أجل الاستدلال بالأعراض على « الله » بعد اثباتها واثبات حدوثها وحاجتها الى محدث ، ثم اثبات الاكوان وحدوثها وعدم خلو الاجسام منها وهى تدخل ضمن النسب فى مبحث الأعراض ، ثم الرد على شبه قدم العالم واثبات احتياج الأجسام الحادثة الى محدث ، ورفض نظريات القائلين بالنفس والعقل والملة وامتحاب النجوم والتى ستتحول فيها بعد الى اقسام الجوهر فى مبحث

(١٢) التمهيد ص ٣٥ — ٣٦ ، ص ٤١ — ٤٢ ، الشهاب ص ١٢٣ ، النفسى ص ٤٢ .

(١٣) بعد ان يتحدث ابن حزم عن نظرية العلم ضد مبطلى الحقائق وهم السوفسطائية يبدأ الحديث « عن قال ان العالم يزل وأنه لا مدبر له » (الفصل جـ — ١ ص ٩ — ١٩) « وهم الدهرية » ، والرد على اعتراضاتها الخبث ثم « ايراد البراهين الضرورية على اثبات حدث العالم بعد أن لم يكن وتحقق أن له محدثا لم يزل لا اله الا هو » وهى خمسة براهين ، وكذلك الرد على من قال « ان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل » (ص ١٩ — ٢٠) أى الرد على القول بقدم العالم وقدم الله فى آن واحد ، وكذلك الرد على من قال : « ان للعالم خالقا لم يزل وأن النفس والمكان المطلق الذى هو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المدة لم تزل موجودة وأنها غير محدثة » (ص ٢٠ — ٢٧٧) أى رفض صفة القدم لكل ما سوى الله من زمان ومكان ضد الحكماء . ثم يتم الرد على من قال « ان فاعل العالم ومدبره اكثر من واحد » (ص ٢٧ — ٣٨) لاثبات الوحدانية ضد الشرك وهى أحد أوصاف الذات والتفريع على ذلك بالحديث عن الملل خاصة النصراني واليهود ثم الرد على انكار النبوة والملائكة دون فصل بين الالهيات والسمعيات ودون فصل بين تاريخ التعاليم . ص ٣٨ — ١٦٠ ، ج ٢ ص ١٠٥ — ٣ .

الجوهر (١٤) . وقد تظهر ابواب في اثبات المحدثات الدالة على « الله »
واثبات الاعراض والاكوان كنهاية لنظرية العلم دون ان تكون مستقلة عنها
وبدائية لأصل التوحيد . ولا يظهر من نظرية الوجود الا حدث الجسم
والاستدلال عليه ، وان الحوادث لا أول لها لتتخذ معنى « الله » وحده
بصفة القديم دون اى بناء نظرى محكم لمباحث نظرية خالصة وكان صفات
« الله » كانت موجبات لاشعورية للعلم الطبيعية بما يقتضى على موضوع العلم
الديسمى ويجعله مجرد ايمان خالص او افتراض مسبق (١٥) .

واحيانا تبدو نظرية الوجود كلها وكأنها مقدمة لاثبات حدوث العالم .
حينئذ تصعب التفرقة بين نظرية الوجود ودليل الحدوث . وفي هذه
الحالة يقال مباشرة ببيان حدوث العالم وليس اقتسام المعلوم . ثم يتركز
الدليل كله على قسمة العالم الى اعراض وجواهر ثم اثبات حدوث
الاعراض في حين ان القسمة الى جوهر وعرض في نظرية الوجود هي
مجرد قسمة للحدث (١٦) . ويظهر اذن مبحث الجواهر والاعراض في
نظرية الوجود وكأنه جزء من مقدمات الالويات حتى انه ليستحيل التفريق
بين التوحيد والطبيعات اذ تحلل الجواهر والاعراض تحت كتاب
التوحيد (١٧) . وكثيرا ما يكون العالم وحوثه مباشرة كمقدمة لموضوع
« الله » وصفاته دون نظرية للعلم ودون اى عرض نظرى لمباحث الوجود
والرغم من استعمال مصطلحات الجوهر والاعراض والحدوث والقدم .
فالمقول في حدث العالم اقرب الى ان يكون مقدمة للاذات والصفات مع
استعمال مصطلحات نظرية الوجود مثل الاكوان والسكون والحركة

(١٤) شرح الاصول الخمسة ص ٨٧ — ١٢٢ .

(١٥) المحيط ص ٣٦ — ٧٥ ، ولم نستطع للاستيف تحليل كتاب « المنفى
في ابواب التوحيد والعدل » نظرا لفقدان الاجزاء الثلاثة الأولى وبدائية
الموسوعة الضخمة بالجزء الرابع عن رؤية « الله » تعالى .

(١٦) هذا هو الحال في الاصل الثانى . في بيان حدث العالم « في
اصول الدين للبغدادي . الاصول ص ٣٣ — ٦٧ وفي الشامل للجوينى
« القول في حدث العالم » الشامل ص ١٣ — ٢٨٧ وفي « نهاية الاقدام »
للشهرستانى .

(١٧) وهو الحال في الشامل ، النهاية ، الاقتصاد .

والاجتماع والافتراق والجوهر والاعراض والحدوث والقدم (١٨) . ويتركز المبحث كله على دليل الحدوث واستحالة عدم القديم . يبدأ حدث العالم قبل البداية بالعقائد وكأنه مقدمة لها (١٩) . ولما كانت نظرية الوجود أكثر تطوراً من نظرية العلم وتحليل المعلوم بعد تحليل العلم فان بعض المصنفات المتقدمة مقتصرة على نظرية العلم ، وتنتقل من نظرية العلم الى دليل الحدوث كمقدمة للالهييات دون ذكر لنظرية الوجود . ومبحث الجواهر والاعراض ذاته مقدمة للالهييات وتحديد الأدلة على وجود « الله » (٢٠) .

ويستمر اثبات حدوث العالم كباعث اساسي لظهور مباحث الوجود حتى في علم الكلام المتأخر وكأن القول بقدم العالم مازال خطراً قائماً . ويستحيل الفصل بين نظرية الوجود وبداية الالهييات في موضوع « القول في حدث العالم ووجود الصانع جل جلاله » (٢١) . وقد تكون وسيلة اثبات حدوث العالم وان له محدثاً مجرد حجج عقلية دون العقلية مما يدل على ان دليل الحدوث، تعبير عن ايمان مسبق أكثر منه تأصيلاً عقلياً (٢٢) . وأحياناً تكون نظرية الوجود جزءاً من مادة المعلوم وتنفصل عن المقدمات النظرية وتكون نظرية العلم وحدها هي المقدمة . أما نظرية الوجود

(١٨) لمع الأدلة ص ٧٦ — ٨١ .

(١٩) الارشاد ص ١٧ — ٢٧ ، « ومن الاركان الخمسة عشر التي اجتمع عليها أهل السنة الركن الثاني منها وهو العلم بحدوث العالم في انقسامه من اعراضه وانقسامه » الفرق ص ٣٢٣ ، ص ٣٢٨ — ٣٣١ .

(٢٠) وهو الحال في « اصول الدين » للبغدادي . « ولا بد قبل التكلم على اثبات الصانع من التكلم على الجوهر والعرض لأن لهما مدخلة تامة في الأدلة » التحقيق التام ص ٤٢ .

(٢١) كتاب البداية ص ٣٤ — ٣٨ .

(٢٢) الاعتقاد ص ٦ — ١١ « باب ذكر بعض ما يستدل به على حدوث العالم وأن محدثه ومديره اله واحد قديم لا شريك له ولا شبيهه » نهاية الاقدام ص ٦ — ١٢ ، ص ٥ — ٥٣ « في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود اجسام لا تنهاى مكاناً » .

م ٢٧ — التراث

فتدخل جزءا من بناء العلم (٢٣) . وقد دخلت الطبيعيات في كتب التوحيد المتأخرة في المقدمات أى في إبحاث القدم والحدوث ، الجوهر والعرض ، الكم والكيف في نظرية الوجود . وفي المقدمات المتأخرة حدث فصل بين نظرية الوجود والالهييات في حين أنه في المقدمات المبكرة لا يوجد مثل هذا الفصل بل تؤدي نظرية الجوهر والأعراض لتقائيا بطريقة مباشرة الى اثبات الصانع القديم الواحد الباقي الذي لا شبيه له .

ثم يظهر موضوع ثالث مع مبحثي الأعراض والجواهر وهو احكام العقل الثلاثة الوجوب والامكان والاستحالة لتنصهر فيها نظريتنا العلم والوجود معا . فهي احكام عقلية وبالتالي تتعلق بنظرية العلم وفي نفس الوقت تتعلق بالموجودات وبالتالي ترتبط ايضا بنظرية الوجود . وأخذت الموضوعات الثلاثة عنوانا آخر هو « الأمور العامة » أو « احكام الموجودات » . فاذا اعتبر دليل الحدوث اقرب الى الاحكام الثلاثة فهو أدخل في نظرية الوجود واذا اعتبر أنه بداية لموضوع الذات فهو ادخل في الالهييات . وقد ظهرت احكام العقل الثلاثة من قبل في نظرية العلم قبل أن تتحول الى « الأمور العامة » في نظرية الوجود . وقبل بناء العلم النهائي يتم تلصيل نظرية الوجود كله تحت « القول في حدث العالم » في مباحث متفرقة دون بناء نظري محكم (٢٤) . فمسألة حدوث العالم هي نقطة الالتقاء بين نظرية الوجود ومبحث الذات الهدف منها اثبات وجود « الله » أول صفة للذات وهنا يدخل تحليل مقدمات الدليل عن حدوث

(٢٣) هذا هو الحال في « طوابع الأنوار » للبيضاوى . فنظرية العلم في المقدمة ، والممكنات الكتاب الأول ، والالهييات الكتاب الثانى ، والنبوة الكتاب الثالث . وكذلك الحال في « المقاصد » للتفتازانى فنظرية العلم في المقصد الأول ، ونظرية الوجود « الأمور العامة » في المقصد الثانى ، والأعراض في الثالث ، والجواهر في الرابع أما مادة العلم نفسها ففى المقصدين الخامس « الالهييات » والسادس « السمعيات » .

(٢٤) الشامل ص ١٢٣ — ٢٨٧ ، وتدخل الموضوعات المتناثرة في محاور سبعة : القول في الشيء وحقيقته (العدم والجوهر والعرض) ، القول في اثبات العرض ، القول في اثبات حدوث الأعراض ، استحالة تعرى الجوهر عن الأعراض ، استحالة حوادث لا أول لها ، معنى الحادث ، اثبات العلم بالصانع ، وذلك دون بناء نظري محكم .

الاعراض (٢٥) . ولا تتعدى بعض المصنفات المتأخرة الى اثبات الواجب بذاته وكأن الفكر الطبيعي لا وجود له (٢٦) . تكتمل عناصر نظرية الوجود اذن بظهور « أحكام الموجودات » وفيها يجتمع الركن الاول من اركان نظرية العلم « أحكام النظر » . وفي هذا العنصر تتفصل مباحث أحكام الموجودات مثل الوجود والحال ، وتقسيم الموجودات الى واجب لذاته ويمكن لذاته او الى القديم والمحدث ، وتفصيل القول في الجوهر والعرض والأجسام قبل الدخول في ركنى الالهيات والسمعيات (٢٧) . وحيانا تسمى « أحكام المعلومات » بعد المباحث المتعلقة بالعلم والنظر أى نظرية العلم . وتضم نفس موضوعات الوجود والعدم والحال والماهية والأحكام العقلية الثلاثة ثم مباحث الأعراض من حركة وسكون كما تظهر الكيفيات الحسية دون تفصيل في مبحث الجواهر (٢٨) . وفي بعض كتب العقائد تظل احيانا نظرية الوجود قائمة قبل ان تغيب نهائيا وكأنها حديث عن العلم بأجزائه من محدث وأعيان وأعراض وجواهر مركبة او بسيطة (٢٩) . وهو ايضا الغالب على الكتب المدرسية من ذكر لموضوعات متناثرة لا بناء فيها قبل تقسيم العلوم الى وجود وعدم وحال ، والجوهر والعرض قبل الانتقال الى أدلة اثبات الصانع (٣٠) .

لم تكن الطبيعيات في نظرية الوجود من المسائل المختلف عليها نظريا في نشأة الحضارة أو حتى من اختلاف الأصول أو عمليا في الفروع (٣١) . ولا تظهر في الموسوعات الكلامية أو في كتب العقائد

(٢٥) المسائل الخمسون ص ٣٣٢ — ٣٤٠ .

(٢٦) غاية المرام ص ٧ — ٢٣ .

(٢٧) المحصل ص ٣٢ — ١٠٦ .

(٢٨٨) معالم أصول الدين ص ٩ — ٢١ .

(٢٩) العقائد النسفية ص ٤٢ — ٥٢ .

(٣٠) التحقيق التام ص ٢١ — ٤٨ .

(٣١) الأصول النظرية مثل التوحيد والعبد والفروع العملية مثل

الاعتزالية فالأصول الخمسة خالية من الطبيعيات (٣٢) . بل تظهر في ذكر آراء ممثلى الفرق في شتى المسائل المتفرقة وليست غالباً في كتب العقائد (٣٣) . وقد تظهر في آخر كتب العقائد كتذيل (٣٤) . عما تظهر اذا ما عرض التوحيد على أنه موضوعات لا فرق ويكون الاختلاف في « الدقيق » أو « اللطائف » . فما وضعه المعتزلة في النهاية وضعه الاشاعرة في البداية ، وما جعله المعتزلة نتيجة جعله الاشاعرة مقدمة ، فالعلم عند المعتزلة نتيجة للتوحيد وعند الاشاعرة مقدمة له (٣٥) .

٤ — بناء نظرية الوجود : وفي مرحلة اكتمال العلم في القرنين

الخلافة في الوصية ، وتجهيز جيش اسامة ، وموت الرسول ، وموضوع دفنه ، والامامة ، وقتال مانع الزكاة ، وتأسيس ابي بكر على سر ، والشورى ، وحرب صفين ، والخلافة بين علي والخوارج .

(٣٢) مثل « المغنى » ، « المحيط » ، « شرح الأصول الخمسة » .

(٣٣) مثل ، « مقالات الاسلاميين » ، « الفرق بين الفرق » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون » .

(٣٤) نهاية الاقدام ص ٥٠٥ — ٥١١ .

(٣٥) يتضح هذا في الجزء الثاني من « مقالات الاسلاميين » ، مقالات ج ٢ ، ص ٤ ، وكذلك في الفصل في الجزء الخامس « المعاني التي يسميها علماء الكلام اللطائف » ، ويتحدث ابن حزم عن السحر والمعجزات والجن ووسوسة الشياطين وفعلها في الصروع وفي الطبائع ونسوة النساء والرؤيا وافضل الخلق والفقر والفنى والاسم والمسمى ، وقضايا النجوم ، والبقاء والفناء ، والمعلوم والحال ، والحركة والسكون ، والتولد والمداخلة والمجاورة ، والسكون والاستحالة والطفرة والانسان والجواهر والاعراض ، وما الجسم وما النفس وابطل الجزء الذي لا يتجزأ وفي أن العرض لا يبقى وقتين ، ويعود الى بعض موضوعات العلم مثل المعارف وتكافئ الأدلة وينتهي بالالوان . الفصل ج ٥ ، ص ٧١ — ٢١١ . وهناك فرق يغلب عليها الطبيعيات اكثر من الاخرى مثل المعتزلة والكرامية والرافضة وبعدها عنها الخوارج والمرجئة . تغلب الموضوعات الطبيعية كما هو الحال عند الاشاعرة . فموضوعات الطفرة والكمون والتولد والحركة والزمان كلها موضوعات تطرق اليها الفكر الدينى العقلى عند المعتزلة أساساً .

السادس والسابع بلغت نظرية الوجود تقريبا نصف العلم . وتضم ثلاثة أبحاث « الأمور العامة » ، « الأعراض » ، « الجواهر » طبقا لقسمة الوجود الى الواجب ، والعرض ، والجوهر .

فالأمور العامة أقرب الى المبادئ العقلية العامة التى يتوحد فيها العقل والوجود والتى يصعب فيها التفرقة بين الميتافيزيقا والانطولوجيا لأنها تتعرض للواجب أو لواجب الوجود وهو مبدأ ميتافيزيقى وواقع انطولوجى فى آن واحد . هى بمثابة مقدمات عامة لمفاهيم الوجود الأساسية مثل الوجود والعدم والماهية ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول . البعض منها يقوم بذاته مثل الماهية والبعض الآخر عن طريق الثنائية المتقابلة مثل الوجود والعدم ، الوحدة والكثرة ، العلة والمعلول ، والبعض منها ثلاثى الوجوب والامكان والاستحالة . ويمكن اعتبار الوجود والعدم قسمة ثلاثية اذا ادخلنا بينهما الواسطة وهو الحال . البعض منها أقرب الى الفلسفة وربما الى الفلسفة « الالهية » فى التصوف مثل الوجود والعدم ، والماهية ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة والبعض الآخر أقرب الى اصول الفقه مثل العلة والمعلول . وقد تكون الأمور العامة ما لا يختص بشئ من اقسام الوجود بل منطبق الوجود كله الذى يشمل الواجب والعرض والجوهر (٣٦) ، أى أحكام الوجود الصورى أو العقل الوجودى وكأن « الأمور العامة » تقوم على افتراض ميتافيزيقى مسبق هو الهوية بين العقل والوجود ، بين الفكر والواقع ، بين الروح والطبيعة .

ولكن يظل قلب نظرية الوجود هما بحثا الأعراض والجواهر يمثلان لب المقدمات النظرية كلها وثلاثة أرباعها كما أذ لا تمثل الأمور العامة الا ربعها (٣٧) . وقد كانت من قبل لا تمثل الا أقل من ثلثها (٣٨) . كما

(٣٦) المواقف ص ٤١ .

(٣٧) المواقف ، المقدمات النظرية كلها ص ٤١ — ٢٦٥ (٢٢٤ ص) ، الأمور العامة ص ٤١ — ٩٥ (٥٤ ص) ، بحث الأعراض ص ٩٦ — ١٨١ (٨٥ ص) ، بحث الجواهر ص ١٨٢ — ٢٦٥ (٨٣ ص) .

(٣٨) طوابع الانوار ، الأمور الكلية ص ٣٥ — ٧١ (٣٦ ص) ،

ان مبحث الاعراض وحده لب نظرية الوجود ويمثل نصف مباحث الوجود كلها ومرة ونصف مبحث الجوهر (٣٩) . والاعراض في صيغة الجمع في حين ان الجوهر في صيغة المفرد وكان هناك اعراضا كثيرة وجوهر واحد في مبحث الاعراض والجواهر . واحيانا الجوهر والاعراض وكان الجواهر العديدة المنقسمة وغير المنقسمة ذاتها من نفس وعقل تنتهي كلها الى جوهر واحد . والبداية بالاعراض قبل الجوهر وكان الحدوث والتغير والانتقال سابق على الجواهر ومؤد إليها مما يدل على البداية بالظواهر قبل الحقائق ، واكتشاف العالم الطبيعي كما يبدو قبل اكتشاف الأشياء ذاتها . فلانسان يعرف الظواهر قبل الأشياء ولا يدرك الأشياء الا من خلال مظاهرها . وتبدو القسمة الرباعية مع الثلاثية في ابحاث الاعراض (الكم ، والكيف ، والنسبة ، والاضافة) ، وفي ابحاث الكيف (الحسية ، والنفسية ، والكمية ، والاستعدادية) ، وفي ابحاث الجوهر (الجسم ، عوارض الأجسام ، النفس ، العقل) ، وفي ابحاث الجسم (الأفلاك ، الكواكب ، العناصر ، المركبات) . ولما كان الغالب على الاعراض الكم والكيف والنسبة والاضافة واطولها الكيف واهمها الكيفيات المحسوسة والنفسانية والكمية والاستعدادية فقد ظهر الانسان قاصدا نحو العالم . ولما كان الغالب على مبحث الجواهر اى عالم الأجسام النفس والعقل فقد ظهر العالم قاصدا نحو الانسان . وبالتالي يكون مبحث الاعراض والجواهر هو مبحث « الانسان في العالم » او مبحث الاحالة المتبادلة بين الانسان والعالم . واذا كانت « الأمور العسامة » هى بحث في « الواجب » طبقا لقسمة الوجود الى واجب وعرض وجوهر كانت نظرية الوجود مركزة أساسا على الانسان بين الواجب والعالم اى الانسان بين عالمين ، بين المثال والواقع او بين الفكر والوجود او بين الروح والطبيعة . وبالتالي يظهر بناء نظرية الوجود الثلاثى في « ميتافيزيقا

الاعراض ص ٧١ — ١٠٩ (٣٨ ص) ، الجواهر ص ١٠٩ — ١٥١ (٤٢ ص) وهى نفس القسمة المتبعة في « المقاصد » وفي « تهذيب الكلام » .

(٣٩) هذا هو الحال في « المواقف » للايجي .

الوجود « او « الأور العامة » (الواجب) ، وفي « فينومينولوجيا الوجود »
 أى ظواهر الوجود (الاعراض) وفي « انطولوجيا الوجود » أى الاجسام
 (الجوهر) .

فما يسمى المباحث الطبيعية فى علم أصول الدين هو فى حقيقة
 الأمر نظرية الوجود وبوجه خاص مبحثا الأعراض والجواهر ، الغرض
 منها دراسة المعلوم أى الوجود أو المعلوم إذا كان المعلوم شيئا وليس
 الغرض منه البحث الطبيعى من أجل تأسيس علوم الطبيعة . قد يأتى
 البحث الطبيعى على نحو غير مباشر بدراسة المعلوم والبحث فى الوجود
 والتجرد نهائيا عن البحث الدينى فى « الله » كذات وصفات وأفعال التى
 تتلو المقدمات النظرية كلها وليست سابقة عليها وكان تأسيس العلم
 الطبيعى ممكن بالاستقلال عن الفكر الدينى ثم يأتى الموضوع الأول فى
 الفكر الدينى تاليا عليه . وان شيئا يكون البحث الطبيعى هو المدخل
 لا الفكر الإلهى . وقد بلغ مبحثا الأعراض والجواهر حدا من الاستقلال
 لدرجة أنه أمكن التأليف فيها تأليفا مستقلا سواء من القدماء أو من
 المحدثين (٤٠) . ولكننا أسقطناها من وجداننا المعاصر فغاب العلم
 الطبيعى وضاع منا الإحساس بالعالم ولم يبق إلا الواجب الشخصى ،
 وأصبح الإنسان معلقا فى الهواء بلا أرض تحت قدميه يناجى الواجب
 الشخصى ويستمد منه العون والبقاء . ففقد التوازن حتى أمكن تعليقه بعد
 ذلك فى غياهب السجون قدماء الى أعلى ورأسه الى أسفل وهو يصرخ
 من آلام التعذيب وما من مجيب !

وفى نظرية الوجود المتأخرة يشار صراحة الى المباحث الفلسفية ،
 وتوضع لها الأقسام الخاصة وتذكر اما بالتأييد أو المعارضة ، ويقسوم
 الجدل بين علم أصول الدين وعلوم الحكمة ، بين المتكلمين والفلاسفة .
 وتنشعب التقسيمات بين المتكلمين والحكماء . وتسود تقسيمات الفلسفة
 فهى أشد تنظيرا وأوسع أفقا وأكثر اتفقا مع العقل . فإذا كان علم

(٤٠) مثلا مبحث « الجواهر والأعراض » لابن متويه من التمددات
 و « التحقيق التام » للظواهرى من المحدثين ص ٤٤ .

الكلام العقلى قد قضى عليه مبكرا فان الفلسفة قد اتت فى النهاية وأعطت الكلام ما فقدته من قبل من تعقيل وتنظيم ولو أنه كان التعقيل الفلسفى بها فيه من اشراقيات وخیال (٤١) . لم تتوقف الحركة العقلية اذن فى القرن الخامس بعد القضاء على الحركة الاعتزالية . نلهر العقل متخفيا فى علم الكلام السنى بعد القرن الخامس فى هذه المقدمات النظرية ، نظرية العلم وخاصة نظرية الوجود . ولم تزدد نظرية الوجود فى المصنفات المتأخرة شيئا من مباحث الوجود المتقدمة الا التشريعات والحجج الواردة من الفلسفة عن الوجود والماهية والممكن والجوهر والعرض وكأنها ابحاث لذاتها ، وفقدت دلالاتها الاولى فى الفكر الدينى وأصبحت ابحاثا منطقية وجودية خالصة (٤٢) . وقد يكون سبب الاتصال بالمباحث الفلسفية أن الفلسفة ذاتها أصبحت تمثل خطرا على العقيدة . فبعد أن راجت الفلسفة فى الحضارة تحول علم الكلام الى هذا الخدم الداخلى بعد أن اقام معركته من قبل مع الخصوم الخارجية او البدع الاولى . فبقدر ما استفاد منها نقدها ، وقام معها بعملية الاحتواء (٤٣) ، وبداخل المادة الفلسفية دخلت الثقافات الأجنبية التى كانت الفلسفة قد تمثلتها من قبل خاصة الفلسفة اليونانية وعلى وجه اخص الطبيعيات منها فيقتبس منها فى الشروح . وكثيرا ما تؤخذ كلية كما هو الحال فى المنطق ، وتحتوى

(٤١) يصدر الرازى مباحث الجوهر والعرض بتقسيم الممكنات على رأى الحكماء قبل تقسيم المحدثات على رأى التكلمين ، المحصل ص ٥٧ ، ص ٦٣ ، حاشية الاسفراينى ص ١٣ — ١٤ ، مطالع الانوار ص ٧ ، ويشير اساسا الى ابن سينا ثم يتلوه الفارابى . ولا يشار الى الكندى أو ابن رشد وباقى فلاسفة الاندلس . كما يشار أحيانا الى الاطباء والرياضيين والعلماء والمترجمين المسلمين .

(٤٢) المحصل ص ١٠٠ ، شرح التفتازانى ص ١٤ .

(٤٣) انظر « التراث والتجديد » العلوم الاسلامية الاربعة ٢ — علوم الحكمة ص ١٧٩ — ١٨٢ وايضا التطبيقات العمية لظاهرة الاحتواء فى بحثنا « الفارابى شارحا ارسطو » ، « ابن رشد شارحا ارسطو » فى « دراسات اسلامية » ص ١٤٥ — ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ — ٢٧٢ .

داخل المقدمات إما في العلم أو في الوجود أو في النفس الناطقة (٤٤) .
كان هناك وعى تام بأن هذه التحليلات الجديدة مستمدة من علم آخر هو
علوم الحكمة . فهي تقسيمات لعلم آخر . ففتجأور تقسيمات المتكلمين
مع تقسيمات الحكماء . وما سماه المتكلمون المحدث سماه الحكماء الممكن .
والقديم عند المتكلمين هو الواجب عند الحكماء ، والجسم عند الحكماء
هو الجوهر عند المتكلمين . كما يستعمل المتكلمون « الجواهر المفارقة »
لإثبات بعض الموضوعات السلبية . وبالتالي نشأت عملية « تشكل
كاذب » داخلى بين علم أصول الدين وعلوم الحكمة . وبالرغم من اعتماد
علم الكلام المتأخر على أقوال الحكماء إلا أن الاختلاف بين العلمين واضح ،
والاختلاف بينهما أكثر من الاتفاق طبقاً لرصد المتكلمين .

والآن ما هى دلالة هذه المقدمات النظرية الخالصة ؟ هل هو تفكير
دينى مجرد وبالتالي استطاع الفكر الدينى أن يصوغ نفسه صياغة عقلية
مجردة ؟ هل هى قسمة عقلية مجردة لها آثار على الفكر الدينى ؟ (٤٥) .
هل هى قسمة عقلية مجردة ، بحث فى الميتافيزيقا والفينومينولوجيا
والانطولوجيا العامة ؟ هل هو فكر دينى مقنع لابد من القضاء عليه كما
يفعل الفقهاء والعودة الى علم الكلام الأشعرى أو الى عقائد السلف
القائمة على النصوص الخام ؟ توحى الألفاظ المستعملة بأنها كلها تتبع
قسمة عقلية واحدة تعبر عن تجربة دينية واحدة يعبر عنها مرة بلغة
الوجود مثل الواجب والممكن والمستحيل ، ومرة بلغة المنطق مثل الإثبات
والنفى ، ومرة ثالثة بلغة الميتافيزيقا مثل الواحد والكثير ومرة رابعة
بلغة الفلسفة مثل الوجود والماهية ومرة خامسة بلغة الطبيعة مثل الجوهر
والعرض ومرة سادسة بلغة اللاهوت مثل القديم والحادث وهى القسمة
المباشرة التى تعبر عن التجربة الدينية ، نقطة البداية والنهاية . والحقيقة

(٤٤) يبدأ ذلك من أوائل القرن الخامس . إذ لا يظهر بصورته المبدئية
إلا عند الباقلانى فى « التمهيد » « الانصاف » ثم يظهر بصورة كاملة
لأول مرة فى « أصول الدين » للبغدادى .

(٤٥) انظر « ه — الطهارة الدينية والقسمة العقلية » فى « نماذج
من الفلسفة المسيحية » ص ٢٣٣ — ٢٣٩ .

أن كل هذه التقسيمات تشير إلى بعد واحد وهو البعد الراسي الذي يستقطب فيه الوجود بين طرفين موجب وسلب ، وجود وعدم ، واجب ويمكن ، واحد وكثير ، ماهية وجوهر ، قديم وحادث ، جوهر وعرض .
فنظرية الوجود التي قدمها علم الكلام كمقدمة لمادته هي في الحقيقة خادمة للالهيات أو تعبير عن الالهيات في صورة عقلية خالصة (٤٦) . ولكن ما مدى صدق نظرية العلم أو نظرية الوجود على المعطيات الدينية الأخرى ؟ هل تصلح هذه النظرية أو تملك أن تكون أساسا نظريا لمجموع العقائد في كل دين ؟ يبدو أن المتكلمين يبحثون في الممكنات على « قانون الاسلام » . فهل استطاعت هذه المقدمات النظرية بالفعل أن تكون مبادئ أولانية لكل عقيدة ؟ (٤٧) . هل بلغت من الشمول بحيث يمكن أن تكون علما أولانيا لكل معطيات دينية ؟ (٤٨) .

هـ — اختفاء نظرية الوجود : ثم انحل البناء في عصر الشروح والمخصصات وتحولت نظرية الوجود إلى مجرد تجميع لمواد القدماء عن الصفة والموصوف والعلة والقوة الجسمانية والتضاييف والوحدة والكثرة والأعراض والجواهر القدم والحدوث دون أحكام نظري . وانفصل المنطق عن الطبيعة وأصبح الانتقال من الوجوب إلى الحدوث مجرد استدلال صوري (٤٩) . ثم عادت مصنفات العقائد كما بدأت بلا مقدمات نظرية (٥٠) ، وأنه يجب على المؤمن أن يؤمن بخمسين عقيدة أو عشرين صفة وأصبح

(٤٦) المقاصد ص ١٥٠ ص ١٦٣ .

(٤٧) المقاصد ص ٧ — ٢٠ .

(٤٨) أنظر بحثنا

Hermeneutics as Axiomatics, in Religious Dialogue & Revolution.

(٤٩) الدر النضيد ص ١٣٩ — ١٤٣ .

(٥٠) مثلا الصابوني : عقيدة السلف أصحاب الحديث ، الصنعاني : تطهير الاعتقاد من أدان الألحاد ، المقريري : تجريد التوحيد ، محمد ابن عبد الوهاب : عقيدة الفرقة الناجية ، مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد ، الشوكاني : التحف في مذهب السلف ، العقيدة الطحاوية ، العقائد العضدية ، الجواهر الكلامية .

عد العقائد أو الصفات بديلا عن الاحكام النظرى (٥١) . وغابت مسائل الطبيعيات من العقائد كما وصفها أهل السنة الا من العلم بحدوث العالم فى اقسامه من أعراض وأجسام كمقدمات لاثبات الصانع وصفاته وكان العلم الطبيعى ليس جزءا أساسيا فى العلم الدينى وكان عقلية التوحيد لا تبدو فى تصور الطبيعة . ويبدو ذلك فى بيان الاصول التى اجتمع عليها أهل السنة (خمسة عشر أصلا) ليس من بينها الطبيعيات (٥٢) . ولا تظهر الطبيعيات فى كتب التوحيد المتأخرة كموضوع مستقل مثل الالهيات والسمعيات (٥٣) . ولا تدخل فى المسائل الكبرى لعلم التوحيد كالتوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل (٥٤) . وقد ظل هذا الاعتقاد سائرا الى الآن (٥٥) . ولكن قد تختفى نظرية الوجود بدافع اصلاحي

(٥١) كفاية العوام ، عقيدة العوام ، قلائد الخرائد .

(٥٢) هذا هو موقف « أصول الدين » للبغدادى .

(٥٣) لم يزد شرح القارى على الفقه الاكبر لابى حنيفة الا مسالتين الحر والمعدوم ! شرح القارى ص ٦١ — ٦٤ .

(٥٤) الملل ج ١ ص ١٠ — ١٢ ، ص ٦١ — ٦٤ .

(٥٥) وقد وثقت فى هذا الخطأ الشائع مدة من الزمان منذ دراستى الجامعية الاولى حتى الصياغة الاولى لهذا المصنف . فقد حدثت لى التجربة الآتية : لم أكن أظن وأنا طالب بالجامعة ما بين ١٩٥٢ — ١٩٥٦ ان الطبيعيات جزء من علم التوحيد مادام موضوعه كما علمت خطأ فى ذلك الوقت وطبقا للتعريف التقليدى الدفاع عن الدين أو اثبات وجود « الله » . ولذلك فلا مكان للطبيعيات . فاذا ما ذكرت بعض الآراء الطبيعية للمعتزلة وعلى رأسهم النظام لم أفهم سياقها وظننت أن عالم التوحيد قد حاد عن الطريق وخرج عن الموضوع ، وضاعت الامة ! وكنت أتساءل : وما صلة نظريات الجوهر الفرد والكمون والحركة والطفرة والمماسية والمجاورة والتأليف والاعتماد والتوليد بعلم التوحيد ؟ وفى الدراسات « الثانوية » والكتب المدرسية المقررة فى علم الكلام عادة ما تسقط الطبيعيات من الحساب اتفاقا مع الاعتقاد الخطأ السابق من أنها خارجة عن علم التوحيد الذى يتركز أساسا على الله ، والطبيعة ليست هى الله خاصة وأن عددا من الفاظها كان شبيها بالفلسفة ، وكانت الفلسفة كما نأخذ امتدادا للفلسفة اليونانية . ولما كان التوحيد علما اسلاميا استقطع هذا الجزء اليونانى منه بحق وجدارة .

ويوجه النص مباشرة الى الواقع دون ما حاجة الى عرض نظري (٥٦) . ومع ذلك تظل احكام العقل الثلاثة هي كل ما تبقى من نظرية الوجود في العقائد المتأخرة وفي بعض الحركات الاصلاحية . فلم تبقى الا احد موضوعات خمسة من الأبور العامة او جيتايزيكا الوجود . وقد حاولت بعض مصنفات العقائد الاصلاحية العودة الى بعض المقدمات النظرية فلم تجد الا مبحثا واحدا من الأبور العامة او الكلية وهي الاحكام الثلاثة وحولته من ابحاث في الوجوب والامكان والاستحالة يتحدد فيها العقل بالوجود الى احكام العقل الثلاثة دون وجود وبالتالي سقطت مباحث القدم والحدوث وانتهت مباحث الأعراس والجواهر ، وكان احكام العقل الثلاثة تكفى كمقدمة نظرية للعقائد ، وتطبيقها في الله وفي الرسول ، وما يجب اعتقاده في الله وما يستحيل وما يجوز ، وما يجب اعتقاده في

فلما حدث لي وعى بالحضارة ، وانفتح ما اغلق على وانا طالب نتيجة لعقم مناهج التعليم الجامعي القائمة على التكرار والحفظ رايت الطبيعيات وقد طغيت على الجزء الثاني من « مقالات الاسلاميين » للاشعري ، وفي نفس الوقت بقت في كتب العقائد القديمة في آخر علم التوحيد بعد الاهامة . وبدأت الفصل الاول عن « الذات » ، والثاني عن « الصفات » كما أخذت وورثت عما هو متناقل بين المعاصرين من جيلي . ولكن بعد البدء في التحليل والاستقصاء عرفت ان الطبيعيات تأتي في اول علم الكلام بعد نظرية العلم في نظرية الوجود والتي بدا دليل الحدوث والامكان كمقدمة لاثبات الذات . وأمام دهشتي من طول الوقوع في الخطأ الشائع علمت ان الطبيعيات سابقة على الالهييات في علم التوحيد كما هو الحال في علوم الحكمة ، وتكون نظرية العلم في التوحيد بمثابة المنطلق في الفلسفة ، ويكون العلمان ، التوحيد والفلسفة قد كشفتما نفس البناء وهو من المناق الى الطبيعيات الى الالهييات . وقد كنت أتساءل من قبل : ابن البراهين على وجود « الله » في التوحيد ؟ ولماذا لم تدخل في مسألة الذات والصفات ؟ وأخيرا وجدت انها ضمن نظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا اعرف ؟ بعد الاجابة على سؤال كيف اعرف ؟ في نظرية العلم . وقد وصلت الى ذلك وعمرى واحد وأربعون عاما وانا بالولايات المتحدة الامريكية كما عرفت أبعاد الشعور الثلاثة في علم أصول الفقه وعمرى واحد وعشرون عاما في فرنسا . انظر رسالتنا .

Les Méthodes d'Exégèse.

(٥٦) مثل « كتاب التوحيد » لمحمد عبد الوهاب .

الرسول وما يستحيل وما يجوز (٥٧) . تقلصت نظرية الوجود كلها الى أحكام العقل الثلاثة التى تجمع بين العلم والوجود كما كان الحال فى البداية (٥٨) . بل تسقط معظم الحركات الاصلاحية المعاصرة فى رسائل التوحيد الطبيعيات ، وقد تسقط الاحكام الثلاثة كلية ويكفى عرض العقائد فى الله وفى الرسول ما يجب منها وما يستحيل وما يجوز (٥٩) . وعندما يبدأ العلم بأحكام العقل الثلاثة تأتى نظرية الوجود مباشرة دون العلم كنظرية صورية خالصة يجتمع فيها العلم والوجود معا فى نسق صورى . فأحكام العقل الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل هى فى نفس الوقت وصف للوجود . فالعقل والوجود واحد . ومن ثم يختفى هذا الفصل التقليدى التعسفى بين المعرفة والوجود . وقد يتداخل دليل القدم والحدوث مع دليل الوجوب والامكان ثم يسقط فى النهاية ويتحول دليل الوجوب والامكان الى أحكام العقل الثلاثة وتصبح المقولات ثلاثة بدل اثنتين . وقد تكون الأحكام الثلاثة لا هى أحكام وجود ولا هى أحكام عقل بل تصبح مجرد أحكام ايمان . فالايمان بالله على ثلاثة أقسام واجب ومستحيل وجائز كما أن الأحكام الشرعية خمسة وقواعد الإسلام خمسة وأركان الايمان ستة وكان مجرد العدد يكفى كإطار نظرى (٦٠) أو السؤال عن الايمان المباشر أو الجمع بين عقائد الايمان وأحكام العقل (٦١) . وقد بفيض الشراح المتأخرون فى شرح أحكام العقل بشرح كلمة « العقل » واعتباره سرا روحانيا تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ، عمله فى القلب ، ونوره فى الدماغ ، وابتدأه من حيث نفخ الروح فى الجنين وأوله كمال البلوغ أى تفسير العقل على أنه شئ وضياح التأسيس

(٥٧) السنوسية ، رسالة الباجورى ، جوهرة التوحيد ، الخريدة ابهية ، وسيلة العبيد ، الحصون الحميدية .

(٥٨) كانت البداية فى « العقيدة النظمية » للجوينى .

(٥٩) وهذا هو الحال فى « العقيدة التوحيدية » .

(٦٠) وهذا هو الحال فى « جامع زيد العقائد » .

(٦١) وذلك مثل « مسائل أبى الليث » .

النظري لوظيفة العقل فيصبح عقلا نورانيا اشراقيا بلا موضوع وبلا وجود (٦٢) .

ثانيا : ميتافيزيقا الوجود او « الأمور العامة » ، (الواجب) :

تشير ميتافيزيقا الوجود الى الأمور العامة او الاحكام الكلية او « الممكنات » التى يتحدد فيها العقل والوجود دون تشخيص عقلى فى « واجب الوجود » كما هو الحال عند الحكماء . أى ان نظرية الوجود تبدأ بأكثر المبادئ عقلية وشمولا وفى نفس الوقت تمحى التفرقة بين المبدأ والواقع ، بين الفكر والوجود . وهى ممكنات لانها مازالت فى ندائق العقل والاحكام الصورية الخالصة دون اثبات شئ بالفعل وكأنها تصف عمل العقل فى الوجود او عمل العقل فى نفسه او رؤية الوجود لذاته (٦٣) .

وتشمل ميتافيزيقا الوجود او « الأمور العامة » خمسة مباحث : الوجود والعدم ، والماهية ، والوجوب الامكان والاستحالة (الامتناع) ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول . لبها مبحث الوجود والعدم ، وأقلها مبحث الوحدة والكثرة . وتتساوى الأبحاث الثلاثة الأخرى كما (٦٤) .

(٦٢) « فى بيان ما اعتبره الشرع منافيا للايمان وبطلالا له والعياذ بالله تعالى » الجوهرية ص ٦ — ٧ ، « فى بيان حقيقة الايمان وحقيقة الاسلام » ص ٥ — ٦ وذلك كنقطة انتقال من العلم الى احكام العقل الثلاثة .

(٦٣) المقاصد ، الأمور العامة ص ٩٦ — ٩٧ . وقد حدث هذا البناء فى القرنين السابع والثامن عند البيضاوى والايجى .

(٦٤) المواقف ص ٤١ — ٩٥ ، الوجود والعدم ص ٤٣ — ٥٩ (١٥) ، الماهية ص ٥٩ — ٦٨ (٩ ص) ، الوجوب والامكان والامتناع ص ٦٨ — ٧٨ (١٠ ص) ، الوحدة والكثرة ص ٧٨ — ٨٤ (٦ ص) ، العلة والمعلول ص ٨٥ — ٩٥ (١٠ ص) ، طوابع الانوار ص ٣٥ — ٧١ ، تقسيم المعلومات ص ٣٥ — ٣٧ (٢ ص) ، الوجود والعدم ص ٣٧ — ٤٧ (١٠ ص) ، الماهية ص ٤٧ — ٥٢ (٥ ص) ، الوجوب والامكان والقدم والحدوث ص ٥٢ — ٦٢ (١٠ ص) ، الوحدة والكثرة ص ٦٢ — ٦٨ (٦ ص) ، العلة والمعلول ص ٦٨ — ٧١ (٣ ص) .

والاول مرة في القرن السادس تظهر بناءات عقلية جديدة مستمدة من الحكماء مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول ، وهى موضوعات ميتافيزيقية خالصة تجمع بين الفكر والوجود وتساعد على تطوير علم التوحيد من علم معرفى الى علم وجودى صورى بالرغم من انها ابنية عقلية تطهيرية تسمح بظهور الفكر الدينى التقليدى . فالعلة هو « الله » والمعلول هو العالم ، والوحدة هو « الله » والكثرة هو العالم . ويبدو ان اسقاط هذا البعد الاول من نظرية الوجود انها كان نتيجة لتشخيص الفكر الدينى الذى استمر في الاشعرية السائدة والتي أصبحت حتى الآن مقياسا للقراءة والاختيار .

١ — الوجود والعدم : لما كانت نظرية العلم اجابة على سؤال

كيف أعلم ؟ فان نظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا أعلم ؟ واذا كان السؤال الاول قد اجاب عن سؤال ما العلم ؟ فان السؤال الثانى يجيب عن سؤال ما المعلوم ؟ موضوع العلم اذن هو المعلوم . وعلى هذا النحو تتحول نظرية العلم الى نظرية الوجود وكان نظرية العلم لم تكن الا تحليلا للذات العارفة في حين ان نظرية الوجود تحليل لموضوع المعرفة ولأقسام المعلومات . وفي علم الكلام المتأخر يصبح لنظرية الوجود الصدارة المطلقة على نظرية العلم فينتقل المنطق كله من نظرية العلم الى نظرية الوجود . فبعد ان كان منطقا نظريا اصبح منطقا وجوديا ويأخذ ذلك كله اسم « الممكنات » . فالممكن هو الجامع للمنطق النظرى وللمنطق الوجودى على السواء (٦٥) . المعلومات هى الموجودات ، وتحليل الموجودات يأتى عن طريق الاحكام العقلية فالعقل وسيلة لتحليل الوجود .

(٦٥) في « المحصل » للرازى في حين تمثل « احكام النظر » الركن الاول و « احكام الموجودات » الركن الثانى من مجموع اركان اربعة بدور حولها العلم كله الا ان الركن الثانى عن « احكام الموجودات » يمثل ضعف الركن الاول عن احكام النظر « المحصل ص ٧٢ ، وفي « معالم اصول الدين » للرازى أيضا تمثل نظرية الوجود ضعف العلم . وفي « الانوار » للبيضاوى تشمل نظرية الوجود الكتاب الاول ، والالهيات

(١) قسمة المعلوم . ويأتى تحليل المسلمات عن طريق القسمة عند المتكلمين والحكماء على السواء . فالمعلوم عند المتكلمين إما وجود أو معدوم لأن المعلوم أعم من الموجود لأنه قد يكون موجودا أو معدوما . وينقسم الموجود الى قديم وحادث ثم ينقسم الحادث الى جسم وجوهر وعرض . وهنا تبدو القسمة العقلية تسبيرا عن ايمان دينى . فالحاصل لأن مقولة « القديم » استباق لموضوع الصفات وافراض دينى ايمانى مسبق اذ لا يوجد الا الحادث كوجود عينى أما القديم فهو افتراض ذهنى خالص يأتى عن طريق القلب أو التضاد بالاقتران أو التضاد . فالموجود القديم كالعلم القديم كلاهما مطلوب اثباته وبالتالي فلا بدخلان فى نظرية العلم أو فى نظرية الوجود كبناء اولانى نظرى خالص . فكلما تدخلت انظريات فى نظرية العلم فى قسمته الى قديم وحادث تدخلت أيضا فى نظرية الوجود فى قسمته الى قديم وحادث . وهى القسمة البديهية التى لا مبرر حسى لها بل تعبر عن مجرد الايمان الخالص وشغلى عن التمثل من اجل تأسيس العلم وتأصيل الوجود . قسمة الوجود الى قديم وحادث افتراض مسبق ، وهو المطلوب اثباته أى أنه استدراك على المطلوب . واعتباره مسلما أما قسمة الحادث الى جسم وجوهر وعرض فانها تقوم على مفهوم التحيز أى الوجود فى المكان فالحادث إما أن يكون متحيزا وهو الجوهر أو حالا فى متحيز وهو العرض أو لا هذا ولا ذاك . فالجوهر والأعراض هما ببساطة الشئ وصفاته أما الجسم فهو مقولة ثالثة لا فساد المجال للأفلاك والأجرام والكواكب طبقا لعلم الفلك القديم . فاذا كانت القسمة الاولى الجوهر والأعراض لها ما يبررها فى علوم الطبيعة فى الصفات الاولى والصفات الثانية فان القسمة الثالثة وهو الجسم حكم مسبق مفروض على الطبيعة لخدمة غرض دينى خالص . كما ان الذى منع القسم الثالث من الوجود الذى لا يكون متحيزا أو حالا فى متحيز هو

الكتاب الثانى ، والنبوة الكتاب الثالث فى حين ان نظرية العلم ليس الا مقدمة صغيرة ، تشمل نظرية الوجود فلك الكتاب كله . وفى « المقاصد » للتفازانى تمثّل نظرية العلم حوالى سدس الكتاب كله ونظرية الوجود ثلثه أى اربعة اضعافه . تعرض نظرية العلم فى المقصد الاول ونظرية الوجود فى المقاصد الثانى والثالث والرابع . المقاصد ص ١٥٠ — ١٧٦ الانصاف ص ١٦ ، المطالع ص ٥٩ — ٦٠ ، المقاصد ص ٢٧٣ — ٢٨١ .

عاطفة. التاليه ورفض مشاركة الموجودات العينية في صفات الموجود القديم وهو « الله » . قسمة المتكلمين اذن في بدايتها علمية وفي مقصدها ليست علمية لأنها تدخل المطلوب اثباته كأحد فرعى القسمة وهو الموجود القديم كما أنها تجعل القسمة الثالثة فارغة لإعطاء الفرصة للذهن لنفيها خشية الشرك وكان وظيفة العقل هو افساح المجال لتأسيس العقيدة (٦٦) . هذا بالإضافة الى أن اعمال العقل على هذا النحو لا يخدم العقل ولا الايمان لأنه يتنازل عن حق العقل في التنظير الخالص ويضعف التنزيه . فلا العقل يقبل ولا الايمان يرضى وضع « الله » مع الأجسام والجواهر والأعراض ، وأن يفسح له مكان لمزاحمة الأشياء وأن يكون طرفاً في قسمة عقلية محدودة . فهذا مضاد للعقل ولعواطف التنزيه على السواء . وأن أقصى درجات التنزيه وضع « الله » في « قسمة الكون » وفي أعلى رتبة كملك للملوك وهى إحدى صور التشبيه (٦٧) . فالتفكير في « الله » وادخاله في قسمة الوجود هو قلب للوجود عن طريق التشابه أو التضاد فيكون الله موجوداً وليس جسماً أو جوهرًا أو عرضاً . وينتهى الأمر الى أنه لا يمكن التفكير في « الله » الا كطرف للعالم فيكون في مقابل الحادث لا في محل ولا يحتاج الى محل بفعل عواطف التاليه .

(٦٦) لذلك منعه بعض القدماء لسببين : الاول لأنه لو وجد القديم لشاركه في الوصف ولا بد أن يمايزه بغيره فيلزم التركيب وهو محال ، والثاني لأن هذا أقصى صفات الباري فإن سأل عنه لا يجاب الا به فلو شاركه فيه غيره لشاركه في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم .

(٦٧) قسم القدماء الموجودات على أربعة أقسام :

- أ - قسم غنى المحل والمخصص وهو ذات مولانا عز وجل .
- ب - وقسم يحتاج الى المحل والمخصص وهى صفات الاحداث التى تسمى الأعراض .
- ج - وقسم يحتاج الى المخصص دون المحل وهو ذات الحوادث وتسمى الأجسام .
- د - وقسم موجود في المحل وغنى عن المخصص وهى صفات مولانا جل وعلا ، جامع زيد العقائد ص ٨ .

م ٢٨ - التبراه

والمعلوم عند الحكماء أيضا هو الموجود . ولكن ينقسم الموجود الى وجود ذهني يظل جزءا من نظرية المسرعة والى وجود عيني خارجي بناء على القسمة المشهورة بين عالم الازدهان وعالم الاعيان . وينقسم الموجود العيني الى واجب وممكن وممتنع او ضروري وجائز ومستحيل وهنا تبدأ التسمية في الاضطراب . فالموجود العيني الواجب لا وجود له لان واجب الوجود ليس عينيا بل ذهني خالص . والوجود الممتنع او المستحيل ليس وجودا عينيا فالمستحيل لا وجود له ولكنه افتراض عقلي ثان . ويبقى التسم الثالث الوحيد الممكن وهو الوجود العيني الممكن . ويبدو ان الايمان عاود الظهور من ثانيا العقل ففرض الوجود الواجب او الضروري وجعله وجودا عينيا لاسباح المجال لاثبات « الله » ثم انقلب عن طريق الضد الى الوجود الممتنع المستحيل دون ان يسئلزم بذلك وجودا عينيا له الا اذا كان « الشيطان » في الازدهان فهو القادر على فعل المستحيلات . والبداية كلها في كلتا الحالتين الواجب والممتنع ، الضروري والمستحيل هو الممكن او الجائز فهو الوسط الذي له وجود بين طرفين لا وجود لهما الا افتراضا بفعل الايمان في العقل وزحزحته اياه عن وظيفته في العلم لافساح المجال للمعلوم الايماني الخالص الذي استعصى على العقل وشرع بفرض نفسه عليه قبل ان يتأسس فيه . تصح القسمة عندها يعمل العقل في الحس ويدرك الوجود العيني الممكن ثم تفسد عندها يتدخل الايمان فيدفع العقل الى طرفين فيوقعه في افتراضين لا عقايين ولا وجوديين وهما الواجب والممتنع او الضروري والمستحيل ، فاذا كشفت هذه القسمة البدائية بالوجود العيني اى العالم الحسى فانها تكشف ايضا على ان النهاية اى الواجب او الضروري هو مجرد يقين ايماني او اخلاقي او معنوي او مجرد افتراض معرفي وليس وجودا حسيا مرئيا . نشأ عن طريق التضاييف او التضمن او الالتزام كعلاقة الابن بالاب أو الكبير بالصغير . واليقين الديني او الاخلاقي او المعرفي مطلب حقيقي . ولكن الاشكال هو هل يتحقق هذا المطلب من داخله فيكون فارغا بلا مضمون ، ذاتا بلا موضوع ، متوقعا على النفس ، ترجسية ، وانعكاسا مجردا ، أم ان يكون له مضمون من العالم وفي العالم كبناء للشعور الفردي وكنظام اجتماعي وكتانون لحركة التاريخ ؟

اما قسمة الممكن الى جوهر وعرض فعلى الأقل لم تفترض قسما

ثالثا وهو الجسم لانساح المجال لعالم الأفلاك القريب من « الله » والمشارك له في الصفات ! ولكن يعود الايمان ليقتضى العقل وذلك يقسمه الجوهر الى قديم وهو ما لا أول لوجوده ومحدث وهو ما له أول . وفيها تظهر الغاية من هذه التقسيمات المتتالية في نظرية الوجود والتي تبدو عقلية طبيعية يخرج كل منها من الآخر خروجاً طبيعياً منطقياً وهو اثبات وجود « الله » أو استنباطه من تحليل عقلى وجودى مسبق .

أما قسمة الممكن الى جوهر وعرض فهي قسمة طبيعية تدل على وجود عنصرى الثبات والتغير في الطبيعة ، الجوهر هو الثابت والعرض هو المتغير ثم تتحول هذه القسمة الى تصور عام للانسان والمجتمع والتاريخ . وهو التصور القائم على القلب والاطراف أو المركز والمحيط والتي ارتكز عليها الفكر الدينى وهو في أعلى درجات التنزيه (٦٨) . بل ويمكن أن يقال ان قسمة الجسم الى جوهر واعراض قسمة عقلية افتراضية لا تأتى من طبيعة الجسم فالجسم جسم ، يتغير لونه وشكله ، ثقله وخفته ، حرارته وبرودته ، وضعه ومكانه ، هيئته وملامحه ، خشونته ونعومته . لماذا افترض أن هذه التغيرات اعراض تقوم على جوهر هو الثابت والحامل ؟ ان افترض الجوهر نابع من ايمان عقلى بوجود الثابت وراء المتغير ، وان هناك مركزاً ثابتاً لكل المتغيرات تدور حوله كما تدور نقط المحيط حول مركز الدائرة . وهو تصور عقلى خالص أو صورة فنية تعبر عن نوع معين من العلاقات الاجتماعية أو الطبيعية من بين عدد آخر من التصورات الممكنة مثل أن الجسم يتغير شكله ولونه ووضعه وهيئته طبقاً للاستعمال أو المجال أى أن الجسم يدخل في علاقة مع الانسان كطرف مقابل له ومن ثم فلا مكان للطبيعيات المجردة بل الطبيعيات للاستعمال . وقد حاول القدماء ايجاد هذه العلاقة مع الطبيعيات ولكنهم جعلوها رأسية لاثبات وجود « الله » في حين أن علاقات الطبيعيات بالانسان علاقة أفقية تجعل الانسان والطبيعيات معاً جزءاً من التاريخ وبعداً للزمان . لما كانت علاقة

(٦٨) المواقف ص ٤٢ — ٤٣ ، طوابع الانوار ص ٢٦ ، المقاصد ص ١٥٠ — ١٥٣ ، التحقيق التام ص ٢٢ ، ص ٤٢ — ٤٣ .

الطبيعيات « بالله » بعد الخلود . ومن ثم لزم الجوهر الثابت فهو المؤشر لوجود « الله » الثابت في مقابل الاعراض المتغيرة فهي المؤشر لوجود العالم المتغير .

وقد انحاز المتكلمون المتأخرون لموقف الحكماء بالرغم من انكارهم الوجود الذهني . فقسبوا الوجود العيني الى اما ما لا اول له وهو القديم او ما له اول وهو الحوادث لافساح المجال لنظرية الخلق واثبات قدم « الله » . وقسموا الحادث الى متحيز وهو الجوهر أى الجسم الحسى والحال فى المتحيز وهو العرض . ومنعوا قسمة ثالثة لوجود لا متحيز ولا حال فى متحيز حتى لا يشارك « الله » احدا فى وجوده ، فهذه القسمة تصدق على « الله » وحده . قبل المتكلمون قسمة الحكماء فى الجزء الذى يسمح لهم بادخال مضمون الايمان فى القسمة العقلية على نحو متسرع دون انتظار للتأصيل النظرى له على نحو عقلى طبيعى خالص .

(ب) هل المعدوم معلوم او موجود ؟ : اذا كان المعلوم اما موجودا

او معدوما وكان الوجود كما بان عند المتكلمين والحكماء معلوما فهل المعدوم معلوم مثل الوجود ؟ المعدوم معلوم وتدل عليه نظريات المتكلمين واختلاف الحكماء فيه . فالشئ قد يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر سواء كان ذلك فى الطبيعيات ام فى الالهيات . وبالتالي يكون الانسان عالما بجاهلا فى نفس الوقت وقد يكون علمه وجهله فى نفس المحل او فى محلين مختلفين . وان اختلاف مناهج التحليل وتضارب وجهات النظر انما يدل على أن العلم الانسانى تعبير عن مواقف مختلفة اكثر منه علما محايدا . فالعلم منظور اجتماعى بل علاقات قوى ، وجدل بين الموجود والمعدوم ، بين المعلوم والمجهول (٦٩) . قد يكون الموجود او المعدوم كلاهما معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر اما من حيث الاجمال والتفصيل فيكون الاجمال علما بوجه وغياب التفصيل جهلا بوجه آخر . والاولى معرفة

(٦٩) يرى النجار وأصحابه انه يجوز أن تعلم المحدثات من وجهين فى حال واحد . واما القديم فلن يجوز أن يعرفه من وجهه من الوجوه . مقالات ج ٢ ، ص ٧١ — ٧٢ .

الشيء اجمالاً وتفصيلاً خاصة في مجتمعات يغلب على فكرها القومى العموميات دون التفصيلات مثل المجتمعات النامية أو في مجتمعات أخرى يغلب على فكرها الجزئيات دون الكليات كما هو الحال في المجتمعات الصناعية المتقدمة . واما من حيث مستوى التحليل ومنظور البحث وبالتالي يكون نفس الشيء موضوعاً لعدة علوم . الانسان موضوع لعلم وظائف الأعضاء من حيث هو وظائف بيولوجية وموضوع لعلم النفس من حيث هو حياة ، وموضوع لعلم الاجتماع من حيث هو في علاقة مع الآخرين ، وموضوع لعلم الاقتصاد من حيث هو كائن منتج ، وموضوع لعلم السياسة من حيث هو كائن منظم . وانكار أن يكون الشيء موضوعاً لعلمين حرم على العلم « الألهى » أن يشاركه علم آخر في نفس الموضوع ، في حين ان نظرية العلم هي فقط نظرية في العلم الانساني بما في ذلك الوحى بعد التنزيل ، ومن ثم فهو تخوف لا أساس له (٧٠) . ولا يعنى ذلك أن يكون المعلوم بالضرورة شيئاً . فقد يكون شيئاً وقد يكون معنى الشيء أو صفته أو دلالاته . ولكن لابد من حضور الشيء الدال أو استنباط معانى جديدة من دلالات اشياء موجودة بالفعل حتى يكون للمعلوم وجود وبالتالي يصح البحث في الامور الذهنية وفي الموجودات في الخارج على حد سواء . والنزاع في المعلوم الممكن لأن الممتنع منفي اتفاقاً (٧١) . وهو معلوم عند جمهور المتكلمين بمعنى أن انتفاء معلوم (٧٢) . وهو ثلاثة أقسام الأول ما كان موجوداً فعدم ومعرفته ممكنة مثل الآثار المندثرة والحوادث الماضية . والثانى ما لم يوجد وليس مما يوجد وهو الممتنع وهذا لا يمكن معرفته لأنه ليس معلوماً أى موضوعاً للعلم . والثالث ما لم يوجد وسيوجد وهذا يمكن معرفته ، وهو ما نعينه اليوم بالدراسات « المستقبلية » . معرفة المعلوم اذن ممكنة لأن عدم الوجود معلوم بالبدية ولأنه مقدور أى يمكن احضاره ولأن المعارف الممكنة أشمل من المعارف الواقعية ولأن معرفة

(٧٠) المحصل ص ٧١ ، غاية المرام ص ١٩ — ٢٠ ، مقالات ج ٢ ، ص ٧٥ — ٧٦ ، أصول الدين ص ٣٠ — ٣١ .
 (٧١) التحقيق التام ص ٣٠ .
 (٧٢) ذهب بعض « النابتة » من سنجستان ونسب خطباً الى أبى اسحق أن المعلوم ليس بمعلوم .

النفي والسلب ممكنة بل ان الموضوع كله من « الممكنات » والا وقعنا في الغياهب والاساطير والخرافات واتبعنا في ذلك سبل السحر والشعوذة والالهام (٧٣) .

فإذا كان المعدوم معلوما فهل هو موجود ؟ وإذا كان موجودا فهل هو شيء ؟ وإذا كان شيئا فماذا يعنى الشيء ؟ والحقيقة ان المعلوم قد يكون موجودا وقد يكون معدوما وقد يكون شيئا وقد يكون لا شيئا . فالمعلوم اعم من الموجود ومن الشيء . اذ يمكن العلم بالصر في الحساب وبالنقطة في الهندسة وبالعدم في الفلسفة . كلها موضوعات حسورية اذ لا يعنى الوجود بالضرورة الوجود الحسى بل قد يعنى الوجود الصورى او الوجود الشعورى . كما يمكن العلم بالاستحيالات والمتناقضات والمتضادات وهى من المعدومات . فهناك منطلق للمستحيل ومنطق للتضاد ومنطق للتناقض . فاذا قيل العدم موجود فقد يعنى الوجود هنا السلب او الحرمان او النقص او الغياب او الفراغ او العدم الخالص . وهى كلها أنماط وجود . هناك ميتافيزيقا للعدم ، وحساب للمجهول في الرياضيات وحساب الصفر . واعتبار المعدوم موجودا وموضوعا للعلم يجعل العلم صوريا خالصا كما يجعله مطلقا لا حدود له (المعتزلة) في حين جعل المعدوم عدما لا يكون موضوعا للعلم هو ايثار للعلم الموضوعى الذى لا يتناول الا الموجود (الأشاعرة) (٧٤) . ويبدو ان المزايدة في الدين تؤدى الى الوقوع في المادية في حين ان الفكر النزيه يؤدى الى الصورية ويكون اكثر تنزيها من الفكر الدينى الصريح . والحقيقة ان موضوع العلم الذى يتفاوت بين المعدوم والموجود هو اساسا موضوع شعورى . نفى الشعور وجود وعدم ، حضور وغياب ، ملاء وفراغ ، عطاء واخذ ، ارسال واستقبال ، ايجاب وسلب . ويقارب موقف الحكماء موقف المعتزلة في اثبات المعدوم لاعتمادهم عليه في قسمة الموجود التى تحقق في الخارج

(٧٣) الشامل ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٧٤) التمهيد ص ٣٤ ، الارشاد ص ١٣ ، المحصل ص ٧١ — ٧٢ ، معالم اصول الدين ص ١٠ ، غاية المرام ص ٩ ، المقاصد ص ١٣ ، شرح المقاصد ص ١٥ .

وهو الموجود الخارجى والتحقيق ذهنى وهو الموجود ذهنى . والموجود الخارجى ان كان لا يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته وان كان يقبله فهو الممكن لذاته فتعريف الموجود لذاته قائم على الضد وهو امتناع العدم لذاته ، وتعريف الممكن لذاته قائم على التشبيه وهو امكان العدم لذاته مما يدل على استحالة الحديث عن الوجود لذاته دون قلبه من الضد الى العدم لذاته . فالوجود لذاته او واجب الوجود من المفاهيم المتضادة نشأتها العدم والتغير والامكان أى العالم الحسى المتغير . ويرتبط اثبات المعدم او نفيه بهمسألة تأثير الفاعل المختار ومسألة جعل الماهيات بناء على ان الجعل هو التأثير (٧٥) . ولا يعنى ذلك بالضرورة وجود ارادة خارجية مشخصة بل يمكن ان يكون من ارادة الانسان وفعله واختياره الذى يوجد من عدم ويعدم بعد ايجاد . ويصعب الحديث عن المعدم هل تقساوى ذواته وهل تتمايز لانه نقص محض لا وجود فيه بل هو سلب وجود ، ولا تمايز فى السلب (٧٦) .

وقد تكون علاقة الموجود بالمعدم علاقة لغوية منطقية صرفة يعبر عنها بلغة الاثبات والنفى . فالمعلوم اما ان يكون متحققا فى الخارج وهو الوجود او غير المتحقق فى الخارج وهو المعدم . المعلوم متحقق فى الخارج وليس مجرد وجود ذهنى والا كان معدوما . فالمعرفة والوجود متطابقان . وتتدخل فى هذا التطابق نظرية الحكم . ومن ثم يكون الوجود هو الثابت والمعدم هو المنفى فالثابت اعم من الوجود والمنفى اعم من المعدم . بدخل الوجود والعدم اذن فى نظرية اعم هى نظرية الاثبات والنفى . وبالتالي ترجع نظرية الوجود الى نظرية الحكم وهى التى تجمع بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة (٧٧) . وتتفاوت درجات المعدم من العدم المنطقى المطلق وهو التناقض الى العدم الناشئ عن غياب القدرة ولكن يمكن ان

(٧٥) التحقيق التام ص ٢٩ — ٣٠ ، الشامل ص ١٢٦ — ١٣٤ ، المقاصد ص ١٧١ .

(٧٦) المقاصد ص ١٧٢ — ١٧٤ ، المواقف ص ٥٣ .

(٧٧) المعتزلة هم الذين يضيفون نظرية الحكم على

يوجد ان وجدت . وقد ينشأ العدم من الزمان كالاشياء التى وجدت فى الماضى ثم لم تعد توجد فى الحاضر أو من الاشياء التى لا توجد فى الحاضر ، ولكنها قد توجد فى المستقبل . فالعدم يحيل الى القدرة والزمان الى البعد الشعورى فى العدم باعتباره أحد عناصر الموقف الانسانى فى علاقاته بالاشياء وبالأخرين (٧٨) . أما احكام العدم فيقع فيها الاختلاف طبقا لتصوير العدم فعند البعض المعدوم ليس بثابت وعند البعض الآخر المعدوم ثابت . فى الحكم الاول الذات هى الماهية اذا عدت الذات عدت الماهية . وفى الحكم الثانى الذات زائدة على الماهية اذا عدت الذات بقيت الماهية (٧٩) . الحكم الاول أقرب الى نفى العدم كشيء والثانى أقرب الى اثباته . أما الاحكام المنطقية الأخرى فهى ذاتها احكام الوجود ولكن بصيغة النفى مثل : عدم المعلول يؤدي الى عدم العلة ، وعدم المشروط يؤدي الى عدم الشرط ، وعدم الضد يؤدي الى صحة الضد الآخر (٨٠) . والحقيقة انه لا يمكن ادخال الوجود والعدم كمادة للحكم فى قضايا محلية دون تجارب شعورية للوجود والعدم . حينئذ لا تكون احكام الوجود والعدم احكاما عقلية صورية بل احكام شعورية . ولا يكون صدق الحكم مطابقة عالم الازهان مع عالم الأعيان بل مطابقة الحكم مع مضمون الشعور . الوجود والعدم تجربتان شعوريتان وليسوا موضوعين شعوريين أو منطقيين (٨١) . وقد يكون الخلاف بين الانكار والاثبات لا يصدق على

نظرية الوجود ويجعلون الاحكام بالاثبات والنفى أهم من قسمة الوجود الى موجود ومعدوم . الانصاف ص ١٥ — ١٦ ، التمهيد ص ٤٠ ، جامع زيد العقائد ص ٨ ، المحصل ص ٣٢ ، معالم أصول الدين ص ٩ ، طوابع الأنوار ص ٣٥ — ٣٦ .

(٧٨) التمهيد ص ٤٠ — ٤١

(٧٩) المحصل ص ٣٤ — ٣٨ ، طوابع الأنوار ص ٤٤ — ٤٥ ، معالم أصول الدين ص ١١ — ١٢ ، المواظف ص ٥٣ — ٥٦ .

(٨٠) المقاصد ص ١٧٧ — ١٨١ .

(٨١) المقاصد ص ١٨١ — ١٨٥ .

نفس المعنى فالإنكار يتصور العدم سلب إيجاب ، والاثبات يتصوره عدم ملكه . فقد يكون النزاع في نهاية الأمر لفظيا (٨٢) .

(ج) هل المعدوم شيء ؟ : عند المعتزلة المعدوم الممكن شيء لأن الماهية غير الوجود . ومنعه الأشاعرة لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة . وعند الحكماء الشيئية تساق الوجود فالمعدوم في الذهن معدوم في الخارج فهم أقرب إلى الأشاعرة (٨٣) . ويعتمد اثبات العدم على سببين . الأول أن المعدوم متميز وأن كل متميز ثابت . والحقيقة أن العدم نفى كالممنوعات والخيالات وليس ثابتا . والثاني أن المعدوم متصف بالإمكان وأنه صفة نبوتية . والحقيقة أن الإمكان ليس ثبوتا بل مجرد امكانية وجود . كما يعتمد على حجة دينية خالصة مؤداها أن المعدوم في الأزل ليس « الله » وهو غيره ، والغيران شيئان ، والحقيقة أن ذلك كله من عمل الخيال فلا يوجد أزل كواقع وشيء ولا يوجد « اله » مغاير له بهذه كلها افتراضات مسبقة وتمرينات عقلية لتأصيل العواطف الدينية التي تعبر عن نقص في التعقيل وعن ضعف في الوعي الاجتماعي وعن قصور في رؤية الواقع . ويعتمد نفى العدم على حجج صورية منطقية مثل أن الثبوت أمر زائد على الذات والعدم ليس كذلك أو أن العدم أقل تشاه من الوجود أو أن العدم قبل الوجود صفة نفى أو أن العدم صفة نفى أو أن العدم زوال للتمايز ،

(٨٢) « نحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب ، وعندهم عدم ملكة » .
المواقف ص ٥٧ ، « الحال سلب ، ليس موجودا ولا عدما » .المواقف ص ٥٩ .

(٨٣) منع أبو الحسن البصري وأبو الهذيل العلاف والفوطى والاضم من المعتزلة كون المعدوم شيئا ، الملل ج ١ ، ص ٤٣ ، ص ١١٠ ، ص ١٢٦ ، انظر أيضا رد الأمدى بالتفصيل على المعتزلة في انتقادهم كون المعدوم شيئا ودر خطأ إلى الحكماء غاية المرام ص ٢٧٤ — ٢٨٢ ، وانظر حجج المعتزلة في الفصل ج ٥ ، ص ١١٤ — ١١٨ ، الشامل ص ١٣٦ ، شرح القارى ص ١٣٤ — ١٣٥ ، وأيضا الموضوع كله في المواقف ص ٥٣ — ٥٧ ، الارشاد ص ١٢٤ — ١٢٥ ، الفرق ص ١٧٨ — ١٨٠ ، الفصل ج ٥ ص ١١٣ — ١١٤ ، نهاية الاقدام ص ١٥٠ — ١٦٣ ، الملل ج ١ ، ص ١١٤ ، ص ١٢١ ، اعتقادات الفرق ص ٤٤ .

وكلها تنزع العدم من مجرد موقف شعورى الى اثبات وجود موضوعى له . فالاثبات والنفى حكمان منطقيان ، والعدم غياب وجود وليس اقل منه تناه . الاثبات اعم من الوجود والنفى اعم من العدم . فى الاثبات والنفى صدق وكذب واتساق وتناقض لا وجود لهما فى الوجود والعدم . لذلك انتهى جمهور المتكلمين الى ان القول بثبوت المعدوم ينفى المقدورية أى قدرة الفعل على التغير وعجزه امام العدم وافترض العدم أساس الوجود ، والوجود قائما عليه . ولو كان العدم ثابتا لانتهت القدرة التى تريد تحويل العدم الى وجود ولكان العدم واجبا لا يمكن تغييره وتحويله الى وجود ممكن أو امكان وجود . ولو ثبت المعدوم لكان اعم من النفى واقتوى منه وبالتالي استحالة رفضه أو تحويله الى وجود أى الى أساس . المعدوم ليس شيئا والا خشى منه الناس واثبتوه عجزا عن مقاومته ، وسلموا به ضعفا وخورا ، ياسا واشمزازا ، كرها للنفس وللآخرين ، وبصاقا على العالم . لا يمكن ان تكون للمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق فهذا ايها للناس بوجود المعدومات كحقائق بل هو غياب الوجود ونقص الهمة وضعف الفعل وتخاذل الناس على تحقيق الوجود . الذوات فى العدم معراة عن الصفات ولا توصف بصفات الأجناس لانها ليست وجودا مثل الحياة أو الجواهر أو الاعراض (٨٤) .

ان خطورة اثبات المعدوم هو العدم على نفس درجة الوجود كالوجود وبالتالي اعطاء العدم وجودا يصعب نفيه وهو نوع من التشاؤم والاعتراف بالامر الواقع والاستسلام للهزائم كما هو الحال فى « الوعى الاوروبى » المعاصر وفى فلسفات القدماء عند المانوية خاصة بل وفى الديانة المسيحية بفعل الخطيئة الاولى (٨٥) . العدم ليس وجودا

(٨٤) هذا هو رأى أبى اسحق بن عياش .

(٨٥) يعرض الايجى أربعة مذاهب فى اثبات العدم (قارنا اياه بالواسطة أى بالحال) .

(١) العدم ليس بثابت ولا واسطة وهو مذهب أهل الحق (الاشاعرة)

(ب) المعدوم ليس بثابت والواسطة حق وهو مذهب القاضى وامام

الحرمين .

بل هو مجرد غياب أو نقص . الاصل هو الوجود والعدم طارئ عليه .
 الوجود حضور والعدم غياب . الوجود ملاء والعدم خلاء . الوجود
 عطاء والعدم غثيان . الوجود انفتاح والعدم انغلاق . الوجود حياة
 والعدم موت . ومن ثم يستحيل وجود العدم . « وانما بقاء الباطل
 في غيبة الحق عنه » (٨٦) . واذا كان الدافع عند قدماء الاشاعرة لنفى
 كون العدم شيئاً هو وجود « الله » القادر على كل شيء ، على نفى
 الوجود والعدم على السواء فلا الوجود ولا العدم ثابتان ، فان الدافع
 لدينا هو القدرة المتولدة عن نفى كون العدم شيئاً على تحريك
 الشعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقع ورفض الاستسلام وما يبعثه
 في الروح من تفاؤل وأمل وما يثيره في النفس من خيال على الايمان
 بالمستحيلات . ان اثبات كون العدم شيئاً يحول الغياب الى حضور ،
 والعدم الى وجود ، والاستثناء الى قانون . المعدوم ما لا تحقق له في
 نفسه وهو المنفى او له تحقق يكون عدماً ثابتاً . الاحتلال غياب
 للاستقلال ، والطغيان غياب للحرية ، والراسمالية غياب للاشتراكية ،
 وسلبية الجماهير غياب لنشاطها ، والتخلف غياب للتقدم ، والتجزئة
 غياب للوحدة ، والتغريب غياب للهوية ، فالوجود استقلال وحرية
 واشتراكية وتقدم ووحدة وهوية وتجنيد للجماهير . وما دون ذلك مجرد
 طارئ عرض حادث اى مجرد عدم . هناك وجود ولا وجود . والعدم

=

(ج) المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة .
 (د) المعدوم ثابت والجال حق وهو قول بعض المعتزلة .
 انظر أيضاً المواقف ص ٤١ — ٥٩ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، المقاصد ص ١٥٣ —
 ١٥٨ ، ص ١٦٠ — ١٦٣ ، شرح المقاصد ص ١٥٢ ، التحقيق التام ص ٢١ —
 ٢٢ ، ص ٣٠ — ٣١ ، الشامل ص ١٣٠ — ١٣٥ ، ص ١٧٧ . ولا يعنى
 احياناً للاعتزال اننا نقبل مواقف المعتزلة كلها عن عمى وتعصب فمذهب
 الاشاعرة هنا في نفى المعدوم اكثر قدرة على تحريك الشعوب من اثبات
 المعدوم واكثر تفاؤلاً وأملًا بصرف النظر عن دوافع الاشاعرة . تأييدنا
 للمعتزلة للتيار العام والحركة التاريخية وليس للتفصيلات الجزئية في هذه
 النظرية او تلك .

(٨٦) هذا قول مشهور للامام محمد عبده .

هو اللاوجود أى أنه ليس وجود عدم بل عدم وجود . عدم طارىء
نتيجة لغياب الوجود . الاصل هو الوجود وغيابه عدم . العدم
غياب وجود وليس وجود غياب .

ولكن هل المعدوم شيء ؟ وماذا يعنى الشيء ؟ لقد استلورد القدماء
في وجود العدم ومعرفة نوعية وجوده سوريا منطقياً أو مادياً حسياً (٨٧) .

(٨٧) اختلف القدماء في معنى الشيء وانتهوا الى مذاهب ستة كل منها
يعتمد على الراى أو الشعر أو القرآن !

(أ) الشيء هو الموجود والمعدوم مختلف (خلقتك من قبل ولم تك
شيئاً) وهو مذهب لأشاعرة (أهل الحق) .

(ب) الشيء هو المعلوم (ان زلزلة الساعة شيء عظيم) ، (ولا تقولن
لشيء انى فاعل ذلك غدا) وهو موقف المعتزلة بوجه عام والبصرية والجاظ
بوجه خاص . ولكن ماذا عن المستحيل اليس معلوما ؟ .

(ج) الشيء هو القديم (والله على كل شيء قدير) ، وهو مذهب
الناشيء وأبى العياش ويطلق على الحادث مجازاً وهذا وقوع في الشيئية
في تصور الله وسلب العالم صفته المادية ، تظهر من العالم ومادية في الله .
(د) الشيء وهو الحادث « الاكل شيء ما خلا الله باطل » ، وهو موقف
الجهمية . وهو رد اعتبار للعالم . ولكنه حكم اضافة ونسبة يفسح
المجال لاثبات « الله » كتقديم .

(هـ) الشيء هو الجسم (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا) وهو
موقف هشام وهو اقتراب من الموقف العلمى الطبيعى .

(و) الشيء حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم وهو راى أبى الحسين
والبصريين . وهو اقتراب الى المعنى البديهى الأول (هل أتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) .

فاذا ما أريد معرفة معنى الشيء باللجوء الى القرآن فإن اللفظ قد ورد ٢٨٣
مرة وليس فقط في ستة استعمالات كما هو الحال عذ المتكلمين منها (شيء)
(٢٠٢ مرة) ، « شيئاً » (٧٧ مرة) ، « أشياء » (مرة واحدة) ،
(أشياءهم) (٣ مرات) . والاعتماد على « تحليل المضمون » يؤدى الى
ان الاستعمال الأول للفظ الشيء خاصة في حال الجر يعنى القدرة « الالهية »
في صيغة « أن الله على كل شيء قدير » أو العلم « الالهى » في صيغة « بكل
شيء عليم » . ولكن بعض الاستعمالات تجعل الشيء في علاقة مع الإرادة
الانسانية والعلم الانسانى كذلك في اطار المعنى الأول وتؤكد عناصره .
أما الاستعمال الثانى للفظ الشيء في حال النصب « شيئاً » فإنه يفيد أن

والحقيقة أن هذه اطلالة في موضوع فلسفى صرف دون أن تكون له دلالة مباشرة في موضوع الوجود والعدم الذى هو أحد موضوعات « الأمور العامة » في نظرية الوجود . قد يوجد الشيء صوريا وقد يوجد ماديا وقد يوجد شعوريا . فالمعدم أن لم يكن له وجود صورى أو مادى فله على الأقل وجود شعورى وهو الشعور بالعدم وما يولده في النفس من غثيان وترف موقف اجتماعى وسياسى محدد ، في حالة ضعف وعجز أو هزيمة واستسلام . وهو موقف طارىء في حياة الشعوب (٨٨) .

(د) هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال) ؟ : وضع القدماء التقابل بين الوجود والعدم وجعلوا الواسطة بينهما هو الحال بين منكر ومثبت (٨٩) . والحال انتقال وحركة من الوجود الى العدم أو من العدم الى الوجود أى أن الصلة بين الوجود والعدم هى الصيرورة . فالحال صيرورة والصيرورة حال . ولكن خلط القدماء بين موضوع ثبوت العدم والحال كواسطة في موضوع واحد مع أنهما موضوعان متمایزان (٩٠) . ويثبتته الحكماء لأنه لما كان الشيء موجودا في

الشيء في علاقة مع الانسان ، والانسان وحده ، وأنه موضوع شعورى عملى للمحبة والكرهية والنفع والضرر والأخذ والعطاء والنقص والزيادة . وهو المعنى الوحيد لاستعمال اللفظ في صيغة الجمع في جال النصب « أشياء » « ولا تبخسوا الناس أشياءهم » . أما القدماء فإن تحديدهم للشيء كان متفاوتا بين المستوى اللاهوتى والمستوى الطبعى دون المستوى الانسانى ، وعبروا عن التوتر بين الموقف العلمى والموقف الدينى في رؤية العالم وتصور « الله » . فاما أن يكون العالم مادة و « الله » صورة أو أن يكون العالم مادة « والله » مادة أو يكون العالم صورة و « الله » معنى يكون العالم صورة و « الله » صورة . لم يتجاوز القدماء في بحثهم لمعنى الشيء عن تأسيس لاهوت طبيعى دون اقامة توحيد عملى ورؤية الأشياء للاستعمال على المستوى الانسانى العلمى .

(٨٨) انظر بحثنا : القرف ، تحليل لبعض التجارب الشعورية في « قضايا معاصرة » (١) في فكرنا المعاصر ص ١٩٦ — ٢٠٧ .

(٨٩) ينفى الحال أهل الحق وأكثر المعتزلة ويثبتته القاضى وإمام الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة .

(٩٠) انظر الهامش السابق (٨٥) عن تصنيف الايجى للمذاهب .

الخارج ومعدوما فان هناك واسطة بينهما والتي هي الوجود في الذهن بين الوجود والعدم أو الامكانية أو الحال أو الوجود في حالة مشروع أو تضمن أو قوة ، وجود بالقوة يتحول الى وجود بالفعل عن طريق الخلق والابداع والتحقق الذاتي . ولما كان موضوع العلم عند القدماء هو المعلوم فان المعلوم اما الموجود أو المعدوم أو الحال (٩١) .

وينكر جههسور الاشاعرة الحال لانكارهم الوسط بين الوجود والعدم . ليست هناك حاجة الى الانتقال من الوجود الى العدم او من العدم الى الوجود لان « الله » قادر على كل شيء . ومن ثم انتهوا الى انكار الصيرورة ، ووقعوا في الثنائية المتعارضة بين الوجود والعدم . ويشاركهم في ذلك جمهور المعتزلة بالرغم من اثباتهم العدم ونفى الاشاعرة له . وبالتالي أصبح نفي الحال هو الرافد الأساسي والمكون الرئيسي لوعينا القوي . ويؤدي نفي الحال أولا الى انكار الواسطة بين الوجود والعدم والانتقال من طرف الى آخر عن طريق القلب والعنف والتحول من الشيء الى ضده وعدم الثبات على شيء والوقوع في جدل الكل ولا شيء وقسمة الناس الى مؤمنين وكافرين والزعماء الى خونة وابطال كما هو الحال في وجداننا المعاصر . كما يؤدي ثانيا الى انكار الصيرورة والحدوث والتغير والزمان والحركة والتاريخ ودور الفعل الانساني فيه . ويؤدي ثالثا الى اعطاء الاولوية للفعل الخارجى على الفعل الداخلى لتفسير الحركة والتغير بعد أن تخلى الانسان عن دوره في التاريخ ، وتخلت الامة عن فعلها ووجودها فيه . ويخشى المنكرون للأحوال من أن اثبات الحال قد يؤدي الى التسلسل ، والتسلسل « يسد باب اثبات الصانع » مع انه يجوز امتناع التسلسل في الموجودات وعدم امتناعه في الاحوال . كما أن اثبات الصانع ليس هدفا مسبقا يحدد نتائج العلم مما يدل على أن علم الاشعرية خصوصا ليس علما بل هو تكييف للمادة العلمية وللنتائج العلمية للمواقف العلمية

(٩١) المواقف ص ٧ - ٨ المقاصد ص ١٧ - ٢٠ ، شرح المقاصد ص ١٨ - ٢٠ ، الشامل ص ١٢٧ - ١٢٨ .

طبقا لاهداف معروفة سلفا وعلى رأسها اثبات الصانع (٩٢) .

أما اثبات الحال فإن القدماء قد اعتمدوا فيه على بعض الحجج الصورية . منها أن الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده وتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه من ثم أقرب الى الواسطة بين الوجود والعدم وهو الحال . ومنها أن السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به وهو قابضية البصر فرضا ومن ثم يكون اللون حالا للذات . بمناسبة الموضوع أو حالا للموضوع بمناسبة الذات . والحقيقة أنه ليس المهم اعطاء حجج صورية لاثبات الحال بل تكفى التجارب الشعرية التى تكشف عن الوجودات فى حالة انتقال من عدم الى وجود . يكفى ملاحظة حركتى الاعداد أو اليجاد مثل الحالات المتوسطة بين الصحة والمرض وهى النقاهة أو بين الحياة والموت وهو الاحتضار أو بين الطفولة والرجولة وهى المراهقة أو بين الاحتلال والاستقلال وهى الحماية والوصاية والتبعية والاحلاف ومناطق النفوذ والانحياز . قد يكون الحال أقرب الى الوجود منه الى العدم أو أقرب الى العدم منه الى الوجود اذ يصعب إيجاد الحال كوسط متناسب بين طرفين . فالحال انتقال وحركة وليس حسابا ونقطة . كما تمتاز الذوات الانسانية المتساوية بالأحوال . الوجود الانسانى واحد ولكن الأحوال هى التى تختلف (٩٣) . ويؤدى اثبات الحال الى عكس ما يؤدى اليه نفيه . يؤدى أولا الى اثبات الصيرورة والحركة والفعل والزمان والتاريخ والتحقيق والابداع والخلق . ويؤدى ثانيا الى التدرج دون الوقوع فى جدل الكل ولا شئ وادراك المراحل واعداد الخطط . ويؤدى ثالثا الى افساح المجال للفعل الانسانى فى العالم ودور الأمة فى التاريخ . وقد قسم القدماء الحال الى نوعين . الأول معلل بصفة موجودة كتعديل القادرية بالقدر أو غير معلل مثل اللونية للسواد . مما يجعل الحال ليس مجرد عرض بل علة أى أنه حال مؤثر وفعل . وقد يكون الحال علة وجود وعدم ، وبالتالي تكون الأحوال موجودة وعامة .

(٩٢) هذا هو تخويف الرازى المواقف ص ٥٩ .

(٩٣) المواقف ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، المقاصد ص ١٧٥

— ١٧٦ —

والثانى عندما تتساوى الذوات وتتمايز بالأحوال . فالحال هو الذى يميز الذات عن الأخرى مما يدل على أن الذات هى أحوالها . وتوصف الأحوال بالتماثل والاختلاف كصفات وكأحوال ، وتكون أقرب الى الأحوال النفسية أو الوجودية منها الى « أحوال » الأشياء (٩٤) .

(هـ) ماذا يعنى « الوجود » ؟ : تصور الوجود بديهى . والدليل على ذلك أنى موجود وأن الوجود تصور وتصديق فى آن واحد . كما أن قسمة الوجود الى وجود وعدم قسمة بديهية . ولا يمكن أن يكتسب بالحد لأن الوجود بسيط لا أجزاء له أو بالرسم لأن الرسم ليس تعريفا بالمهية وأنه لا أعرف من الوجود . وإذا كان الوجود لا يتصور فإن ذلك لأنه احساس بديهى وإن لم يتحول الى تصور عقلى . وقد صاغ القدماء حجتين صورتين ضد تصور الوجود . الأولى أن يكون التصور يتميزه عن غيره وهو ما لا يعقل الا بعد الوجود فيلزم الدور . والثانية أن التصور حصول الماهية فى النفس وهو حدوث وجود فى وجود فيجتمع المثلان . والحقيقة أن بدهة الوجود لا تحتاج الى حجج صورية منطقية جدلية فالوجود تجربة حية وليس تصورا (٩٥) . ويبدو أن مبحث الوجود والعدم عند القدماء ليس نظرية مستقلة للوجود بل جزء من مبحث التصورات ويطغى أحيانا عليه . وهنا يكون الوجود جزءا من المعرفة لم يستقل عنها ولكنها المعرفة المنطقية وكان المنطق هو الوسط بين المعرفة والوجود ، وهو الذى يضمهما معا . فتصور الوجود بديهى لأنه جزء من الوجود الشخصى المتصور بدهة ولأن التصديق البديهى بأن النفى والاثبات لا يجتمعان قائم على تصور الوجود والعدم . فتصورهما أولا بالبدهة .

(٩٤) هناك صلة بين اثبات الحال عند أبى هاشم ثم استغاطه بعد ذلك على الذات الالهية واعتبار الصفات أحوالا فى مسألة الصلة بين الذات والصفات مما يدل على أن المسألة فى نشأتها فى نظرية الوجود أى فى الطبيعة والانسان . انظر الفصلين الخامس والسادس .

(٩٥) المواقف ص ٤٣ — ٤٦ ، المحصل ص ٣٢ — ٣٣ ، معالم اصول الدين ص ٩ — ١٠ ، طوابع الأنوار ص ٣٧ ، المقاصد ص ٩٧ — ٩٨ ، التحقيق الثام ص ٢٣ — ٢٤ .

وبداهة التصديق متوقفة على العلم بالجزء لذلك تحتاج الى دليل (٩٦) .
 واذا كان الوجود مبحثا من مباحث التصور وكان تصورا بديهيا فان الحكم
 عليه يكون كسبيا استدلاليا (٩٧) . ولا يمنع كون الوجود بديهيا ثم
 الاختلاف في كونه جزئيا أم كليا ، واجبا أو ممكنا ، عرضا أو لا عرضا ،
 جوهرًا أو لا جوهرًا ، موجودا أو اعتباريا لا تحقق له في الاعيان أو
 واسطة وأمراده عين الماهيات أو زائدة ، لأن هذه الاختلافات تحليل العقل
 لتجربة الوجود البديهي . ويمكن تجاوز هذه الاختلافات بتحليل العقل
 للموضوعات ذاتها واتفاق نتائج هذا التحليل مع تجارب عديد من الأفراد .
 وهداية « الله » لا تحل هذه الاختلافات لأنها ليست خطأ أو صوابا بل
 تتناول مستويات مختلفة من الوجود (٩٨) . ومعظم الاحكام المنطقية على
 الوجود كتصور بديهي تقوم على اسقاط مقولات أخرى مثل الكل والجزء
 والبسيط والمركب على الوجود لتحديده ، وهي طريقة لا تؤدي الى شيء
 بل الى وضع أشياء ثم نفيها أو اثباتها أو خلق مشاكل لفظية من نفس
 النوع المثالي القائم على القسمة العقلية ثم تمرين العقل المتطهر عليها .
 ويكون الحكم في النهاية هو اختيار لما تقتضيه درجة الطهارة : الوجود
 لبس صفة في الشيء بل هو الشيء الذي يحياه الانسان ، يراه ويجسسه
 ويلمسه . والصفة مجرد تجريد عقلى للاستعمال وللتعبير (٩٩) . والوجود
 ايضا رابطة في القضية تتكون من ثلاثة عناصر ، الموضوع والحصول
 والرابطة . ولا تحتاج القضية في اللغة العربية الى ظهور الرابطة لأن
 الوجود متضمن في الموضوع اذ يثبت الوجود بمجرد ثبوت لموضوع .
 لا يوجد موضوع الا وهو موجود . الوجود بداهة وجود لا تحتاج الى اثبات

(٩٦) التحقيق التام ص ٢٤ — ٢٥ .

(٩٧) المقاصد ص ٨٨ — ١٠٤ ، التحقيق التام ص ٢٤ .

(٩٨) المقاصد ص ١٤١ — ١٤٢ ، ص ١٠٥ — ١٠٧ .

(٩٩) « اتصاف الشيء بالوجود وليس لأجل صفة قائمة به فان قيام
 الصفة به فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا لزم الدور » طوابع
 الأنوار ص ٤٣ .

م ٢٩ — التراث

١٠٠) بفعل الكينونة .

ومع ذلك قيل في تعريف الوجود عدة تعريفات منها أنه الثابت بالعين . فالوجود رؤية حسية ومشاهدة عيانية . ومنها أنه المنقسم الى فاعل ومتفعل أو الى حادث وقديم ، والفاعل والمنفعل غير الحادث والقديم ، الاولى طبيعية والثانية تعتمد على الاثبات فاعل قديم كما يقتضى بذلك الايمان . ومنها أنه ما يعلم ويخبر عنه ، فالوجود هو المعلوم الذى يأتى علمه عن طريق الخبر ، فالوجود لا يوجد الا من خلال المعرفة ، وهى مرحلة التعبير والايصال للآخرين عن طريق اللغة .

وفي حقيقة الامر ان الوجود لفظ مشترك بين عديد من الموجودات ، الانسان والاشياء والعالم وما يفترضه على أنه « الله » وذلك لعدة اسباب منها التردد في وصف الموجودات به وعدم الجزم في الاستعمال مما يؤخى بأنه يفيدها جميعا . كما يقال على الواجب والممكن والجوهر والعرض لاشتراك في صفة واحدة هى الوجود اكثر من اشتراك لفظ العين للعين والبئر ، وكما ان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه فكذلك الوجود . ولا لاشتراك قضية ضرورية اذ اننا نعلم بالضرورة الشراكة بين الموجودات . وان نفي الاشتراك يثبت الاشتراك لان تصور مفهوم واحد غير مشترك يلزم اثبات ذلك في كل موجود ، ولا يجوز اثبات دعوى عامة في كل موجود على حده . ولو لم يكن مشتركا لما تميز الواجب عن الممكن ، فالتمايز يعنى الاشتراك بقدر ما يعنى الاختلاف (١٠١) . وبالتالي فالانسان موجود ، والشيء موجود ، والعالم موجود ، و « الله » موجود باشتراك الاسم . ويكون السؤال : كيف تبدأ تجربة الوجود وتصوره ؟ لا ريب

(١٠٠) المقاصد ص ٢٤٦ - ٢٤٨ ، وقد ركز استاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين على هذه القضية باستمرار في كتاباته العديدة انظر « فلسفة اللغة العربية » المكتبة الثقافية ١٩٦٥ ، « اللغة والفكر » ص ٣٣ . « الجوانب » ، اصول عقيدة وفلسفة ثورة « ص ١٤٩ - ١٨٤ وايضا دراستنا « من الوعي الفردى الى الوعي الاجتماعى » في « دراسات اسلامية » ص ٣٥٩ - ٣٦٣ .

(١٠١) هذا هو موقف المعتزلة والحكماء ، المواقف ص ٤٦ - ٤٧ .

ان الاشياء لا تعنى الوجود . و « الله » لا يتحدث عن نفسه الا من خلال الوحي اى اللغة وبالتالي لزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعى الانسانى . الانسان وحده اذن هو الموجود حقيقة وكل ما سواه موجود بالمجاز . وهو المعنى الاول باللفظ ثم يطلق الوجود على كل شىء آخر سوا العالم ام « الله » قياسا على وجود الانسان .

وقد انتبه لذلك القدماء عندما قرروا ان الوجود ايضا لفظ مشترك او متواظىء او مشكك . فالوجود قد يكون عينيا او ذهنيا خطيبا او لفظيا . الوجود العينى وجود متاصل وهو حقيقة الشىء ، والثانى غير متاصل بمنزلة الظل من الجسم اى صورة الشىء . والاخران مجازيان يكون الوجود بهما اسم الشىء وصورة اسمه والكل لاحق على السابق . فالوجود يطلق على الشىء وعلى الصورة الذهنية . وهو لفظ منطوق وكلمة مكتوبة فالاشتراك واضح فى هذه المعانى الاربعة للفظ الوجود (١٠٢) . ثم تاتى بعد ذلك عاطفة التالى لتجعل وجود الله سابقا على كل هذه الموجودات دون تحديد مسبق لمعنى اللفظ هل حصل الوجود العينى ام الذهنى ام الخطى ام اللفظى . اى ان المتكلم بعد ان ميز الاشتراك فى اللفظ تميزا علميا دقيقا عاد واستعمل علمه من اجل المزايدة « بالله » على العلم ، واعتبار « الله » فوق قسمة العلماء لا يدخل فى احدها . وتحدث هذه المزايدة عادة فى الشروح على المتون وفى الحواشى على الشروح لأن صاحب المتن يضع العلم عن طريق القسمة العقلية والشروح او صاحب الحاشية ليس امامه الا المزايدة عليها بعواطف التالى التى تظهر

(١٠٢) « الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيبا . والاول متاصل يكون الوجود به حقيقة الشىء ، والثانى غير متاصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الوجود به صورة الشىء . والاخران مجازيان يكون الوجود بهما اسم الشىء وصورة اسمه . والكل لاحق على السابق الا ان الاولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان . والاخران وضعيتان يختلف فى اوليها الدال فقط وفى ثانيهما الطرفان جميعا » المقاصد ص ١٤٣ - ١٤٤ ، التحقيق التام ص ٢٢ - ٢٣ .

في غياب العلم والتحليل والقسمة العقلية المحكمة (١٠٣) . ولا يعنى الاشتراك الاتحاد في الوجود كما هو الحال في نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود عند الصوفية بل يعنى مجرد الاشتراك في اللفظ ثم حدوث الخلط في المعنى ثم دخول عواطف التأليه للفصل في هذا الخلط واعطاء الأدنى للإنسان وللعالَم وتشخيص الأعلى في « الله » (١٠٤) . ومع ذلك فإن ظهور الوجود كمفهوم مشترك هو بداية لادخال تحليلات اللفظة مع الفكر والوجود . وإن معظم الخلط يقع بسبب هذا الاشتراك اللفظي في الماهية . فالوجود يحكم عليه بالاثبات والنفي ويمكن تقسيمه الى واجب وممكن أو جوهر وعرض . ويخشى من ذلك على الماهية التي هي أساس الحكمة والقسمة وعلى زحزحتها عن الوجود (١٠٥) . ويصعب حينئذ التفرقة بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي لأن الاستعمال والجدل يجعلان الاشتراك اللفظي يقود حتما الى الاشتراك المعنوي (١٠٦) . ويصعب جعل الوجود حقيقة واحدة تختلف بالاضافات والقيود والاعتماد

(١٠٣) « فهو سبحانه المقدم في الوجود العيني والذهني واللفظي والخطي . فهو مقدم في الموجودات الأربعة فذاته سابقة على كل شيء اذ لا ابتداء لها . وتلاحظ أولا في الذهن أو كل شيء منها وكذلك في اللفظ كتابة » حاشية العقيدة ص ١٢ .

(١٠٤) المقاصد ص ١٣٧ — ١٤٠ .

(١٠٥) « ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجميع منا الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات » المحصل ص ٣٣ — ٣٤ ، « مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات لأننا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين » معالم أصول الدين ص ١٠ ، « مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور » طالع الأنوار ص ٣٨ — ٣٩ ، « الوجود مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة » المواقف ص ٤٦ — ٤٧ ، « الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات » المقاصد ص ١٠٨ — ١١٣ ، « مفهوم الوجود وصف مشترك معنوي بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين » شرح المقاصد ص ١١١ .

(١٠٦) هذا هو موقف الأشعرى في أن لفظ الوجود ليس له مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظي ، التحقيق الثام ص ٢٥ . — ٢٧ .

على تمايز الماهيات لأن اللغة قادرة على أحداث هذا الاشتراك .
فلا سبيل لنا الى المعانى المتميزة الا من خلال اللغة المشتركة . ولما كان
الموجود معنى زائدا على الماهية كان الاتفاق بالوجود والاختلاف بالماهية .
الوجود اعم واشمل واقرب الى الازهان وفهم الناس عن الماهية ومن ثم
فلا مناص من اشتراك اللفظ . ولا يقدر على التمييز الا الحكماء !

و — هل الوجود في الذهن أم في الواقع ؟ اثبت الحكماء الوجود
الذهنى لانهم فلاسفة يجعلون العقل هو الوجود ويعتمدون في ذلك على
عدة حجج منها أننا نتصور ما لا وجود له في الخارج ونحكم عليه باحكام
ثبوتية مثل الاستحالة والعدم ، وأن المفهومات كلية والموجودات في
الخارج شخصية جزئية ومن ثم فالمكليات تتعلق بالموجودات ، وأنه لولا
الوجود الذهنى لما أمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع وهى الكلية
الموجبة أو اعطاءها اية أهمية . وقد نفى المتكلمون الوجود الذهنى
لسببين : الأول أن الوجود الذهنى يجعل الذهن قابلا للحرارة والبرودة
والثانى أن حصول حقائق في الذهن مما لا يعقل . فهى كلها اعتبارات
ذاتية خالصة لا تصف الوجود فى شئ (١٠٧) . وكثيرا ما نتصور ما لا وجود
له (١٠٨) . كان الهدف من التمييز بين الوجود العينى والوجود الذهنى
عند المتكلمين نفى الوجود الذهنى والاعتراف بالوجود العينى وحده على
انه الوجود الحقيقى . ويشترك الفقهاء المتكلمين في هذا الانكار وأنه
لا يوجد متحققا في الخارج الا الاشياء ، وأن التصورات والمبادئ والكليات
لا توجد الا في الازهان دون الاعيان . كما يدل على أن البناء العقلى الكلامى
او الفلسفى كله لا وجود له اذ لا يوجد الا الاشياء المتحققة في الخارج .
بل ان نظرية العلم كلها او نظرية الوجود هما بحثان في المبادئ العامة
والامور الكلية وهى بحوث منهجية صرفة وليست اثباتا لوجود عينى (١٠٩) .

(١٠٧) شرح المقاصد ص ٩٧ .

(١٠٨) قال الرازى « نتصور ما لا وجود له ، كل ما نتصوره له وجود
غائب قائم بنفسه كما قال افلاطون او بغيره كما يقول الحكماء بالصورة
مرتسمة عندهم في العقل الفعال » المواقف ص ٥٢ — ١٥٣ ، المقاصد
ص ١٤٥ — ١٤٩ .

(١٠٩) المقاصد ص ١٩ .

كيف يتم اذن الانتقال من المعرفة الى الوجود ، كيف يتم الخروج من عالم الالذهان الى عالم الاعيان ؟ اذا كان هناك دليل على حدث العالم فهل المدلول حدث العالم بالفعل ام العلم بحدث العالم ؟ ان الذى لا يخرج من العلم بالحدث الى المحدث نفسه لا تنقسم المدلولات لديه الى وجود وعدم أو حدوث وقدم (١١٠) . والحقيقة ان هذه هى قضية المثال والواقع . المثال فى الذهن كتصور ونموذج وكبناء مثالى للعالم ولا يوجد فى الواقع الا بعد تغيير الواقع بالفعل ، وتحويل المثال الى بناء فى العالم . فهى ليست مشكلة « الكليات » ، المشكلة الافلاطونية القديمة ، فى الذهن ام فى الواقع ولكنها مشكلة النظام المثالى للعالم قبل التحقق او بعده . الخلاف اذن بين المتكلمين والحكماء لا معنى له . ومخاطر اثبات الوجود الذهني لا خوف منها . فلا يعنى ذلك الشرك بل يعنى اثبات المثال فارغا من اى مضمون ، والابقاء عليه فى الذهن دون عملية التحقق . ليس الخوف على التوحيد من الشرك بل الخوف عليه من العجز والموت والصورية ، بقاء المثال بلا تحقق ، وبقاء الوضع القائم بلا تغيير .

٢ — الماهية : لم يضع القدماء الماهية فى مقابل الوجود بل وضعوها مستقلة بمفردها وكأنها مثال . وقد غلب على البحث طابع التجريد وكأننا فى علوم الحكمة الخالصة وليس مجرد مقدمة نظرية فى علم اصول الدين « ١١١ » . وماهية الشئ حقيقته ، هى اصله وجوهره وانسابه وما به قوامه وما يقوم عليه وجوده . الوجود بلا ماهية عدم ، وجود هش لا اساس له . باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة ، وباعتبار التشخيص تسمى هوية . تتفاير عوارضها اللازمة والمفارقة وباعتبار عيضا عداها . وان كانت معان فى الشعور فهى متميزة فيه . ان كانت مطلقة تسمى مجردة وان كانت مشخصة تسمى مخلوطة او مشخصة .

(١١٠) الشباهل ص ١٠٥ — ١٠٨ .

(١١١) نظرا لصعوبة هذا المبحث وطابعه التجريدى قرر حذفه من مقرر الدراسة (تنبيه : هذا المرصد غير مقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦) الموافق ص ٥٩ : المحصل ص ١٠٢ — ١٠٣ وقد تم الاعتماد كثيرا على ابن سينا فى مبحث الماهية من مباحث الامور العامة .

تكون مجردة ان لم تكن متحققة في الخارج وغير متعينة وتكون مخلوطة اذا زيد عليها شيء . وبالتالي فهناك امكانية التمييز بين الصوري والمادى في الماهيات (١١٢) . ومن ثم تخطى « نظرية المثل » في اعتبار الماهيات المجردة موجودة في العالم الخارجى (١١٣)

١ - **الماهية البسيطة والماهية المركبة** : والماهية اما بسيطة او مركبة وذلك لان الاشياء اما عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج او خارجية يتميز اجزاؤها في الخارج . فالماهيات العقلية بسيطة والماهيات الخارجية مركبة . وينتهى المركب الى البسيط ، فالبسيط أصل المركب . الماهيات البسيطة هى المعانى البديهية والمركبة هى الاستدلالات والقياسات والاختصاصيات . وهنا تبدو الماهيات معرفية خالصة ، ماهيات عقلية ذات وجود معرفى (١١٤) . ولكن تنقسم الماهيات أيضا على نحو كى مادى . فاذ كانت الماهية المركبة من اجزاء فتقسم الاجزاء الى متداخلة فى العقل كالاجناس والفصول ان صدقت الاجزاء بعضها مع بعض والا تكون متباينة فى الخارج . والمتداخلة اذا صدق كل منها على الآخر فهما متساويان والا فبينهما عموم وخصوص اما مطلقا واما من وجه دون وجه . واما المتباينة فاما ان يتبين الشيء مع علة او معلول او ما ليس كذلك . والاول اما مع الفاعل او القابل او الصورة او الغاية . والثانى مثل الخالق والثالث اما متشابهة او متخالفة اما عقلا او خارجا فالاشياء بعضها عدى وبعضها وجودى . وهذه كلها ابحاث رياضية هندسية منطقية

(١١٢) المواقف ص ٥٩ — ٦١ ، المقاصد ص ١٨٨٦ — ١٩٦ ، طالع الانوار ص ٤٧

(١١٣) يحاول البعض تأويل مثل افلاطون بجعلها العلم الالهى بالكميات او العلم الانسانى فى النفس « وما نسب الى افلاطون من المثل ليس قولا بوجودها المجردة بل بوجود الانواع فى علمه تعالى او بأن لكل نوع جوهرًا مجردا يدبره امر بمنزلة النفس من البدن » . ويرفض البعض الآخر الدخول فى موضوع « رب النوع » او « جنس الاجناس » عند افلاطون كما فعل المتأخرون لأن ذلك مبحث آخر حرصا على التوحيد وعلى التمييز بين الوجود الذهنى والوجود العينى . المواقف ص ٦٠ — ٦١ .

(١١٤) المواقف ص ٦١ .

وجودية اصولية صورية خالصة دون ان تصدق على مادة معينة ولا هدف لها الا تحليل العفل البسيط ودون ان تكون هناك خصوصية كمدخل خاص لعلم اصول الدين وموضوع العلم فيه . وكل مقولتين متعارضتان . فالتداخل عكس الثباين في الأجزاء . والتساوى اى وضع الجزئين على مستوى افقى واحد عكس العموم والخصوص اى وضع الجزئين على مستوى راسى بين الاعلى والادنى . والتباين يؤدى الى العلل الاربع المعروفة في الطبيعيات عند الحكماء . اما التشابه فانه يكون في الذهن او في الواقع . وقد تنقسم الماهية المركبة على نحو وجودى خالص فتكون اما وجودية او لا وجودية وتكون الوجودية اما حقيقة او اضافية او ممتزجة . والثانى مثل القديم فهو موجود لا اول له . وهنا يتضح ان القسمة تفسح المجال الى وجود « الله » كموضوع للعلم . وبالتالي تكون اقرب الى التبرينات العقلية او القوالب الذهنية التى ستتحكم فى الفكر الدينى (١١٥) . والمركب اما ذات او صفة ، وتكون الماهية مركبة من أجزاء اذا كانت مشاركة لغيرها فى ذاتى ومخالفة لذاتى آخر وليس لعارض فاما الماهية تقبل الشركة دون التعيين . الماهية لا تئبى الشركة فى حين ان الشخص باباها لمهى فيه زائد وهو التشخيص . ونسبة الماهية الى الشخصيات كنسبة الجنس الى الفصول . والتعيين فى الخارج ، والماهية لا تتحقق عيانيا فى الخارج ولكنها تظل غير معينة فى الذهن عند الحكماء . اما المتكلمون فيجعلون التعيين امرا عديميا لان الماهيات لا تتعين فى الخارج حفاظا على التوحيد ولانكار الكليات فى الخارج وبالتالي يفصل المتكلمون بين الصورى والمادى فى حين يجعل الحكماء بينهما واسطة هو التحقق (١١٦) . والحقيقة ان كل هذه التقسيمات لا تشير الى اية تجربة حية خرجت منها يمكن التحقق من هدفها بالرجوع اليها . وبالتالى ظلت صورية خالصة اقرب الى المنطق الوجودى الصورى الخالص . نسبة الماهية اذن اقرب الى الخطاب القائم على

(١١٥) المواقف من ٥٩ — ٦٠ .

(١١٦) المواقف من ١٦٣ — ١٦٨ ، طوابع الانوار من ٤٨ — ٥٢ ،

المقاصد من ١٩٨ — ٢٠٦ ، من ٢١٤ — ٢١٧ ، من ٢٢٧ — ٢٣٦ .

نفسه ، يضع مسائل ثم يحلها بالقسمة ، فكر يقوم على نفسه لا على وقائع أو تجارب ، فكر صوري بلا مضمون ، وتحليل عقلى لروح التطهر التى تسمى الخطاب وتحدد مشاكله وتختار حلولها . الماهية أظهر من الوجود ولذلك فهى الكلى وهو الجزئى ، هى البسيط وهو المركب ، هى العام وهو الخاص ، هى الأول وهو الثانى . ولكن أحيانا تظهر المقولات الانسانية من ثنايا الخطاب الصورى مثل لفظ « حاجة كل ماهية الى اجزائها أو كل نوع الى اجناسه » . فهذه لغة وجدانية تدل على أن المقدمات النظرية بالرغم من بلوغها مستوى عال من التجريد إلا انها مازالت تكشف عن الاساس الوجدانى فى الانسان ، وهو الاساس الذى يقوم عليه الفكر الدينى عامة والاشعرية خاصة .

بـ هل الوجود نفس الماهية أم جزاؤها أم زائد عليها ؟ وهنا يظهر التقابل بين الوجود والماهية بعد أن كان كل منهما معروضا بمفرده . وتظهر علاقة التقابل فى صورتى الهوية والاختلاف أو الكل والجزء ، والأولى هى الأغلب . وقد طرح القدماء اجابات ثلاثة . الأولى أن الوجود نفس الماهية فى الكل لانه لو كان زائدا لكانت الماهية غير موجودة نظرا لعلاقة الهوية بينهما . والحقيقة أن ذلك قائم على افتراض أن الماهية دائمة بالوجود وهو المطلوب اثباته . كما أن الدليل يقوم على برهان الخلف وهو دليل سلبي خالص . أما قيام الصفة الثبوتية بالشئ كمرع لوجوده فى نفسه ضرورة وبالتالي لو كان الوجود زائدا على الماهية لسبقته وجود آخر ولزم التسلسل فتلك حجة تقوم على نفس الافتراض السابق وعلى برهان الخلف وعلى افتراض أن كل وجود لابد له من علة لوجوده وهو طابع الفكر الدينى الايمانى الذى يريد التفهقر الى الورا لاثبات علة أولى لا تسبقها علة أخرى حتى يستريح الضمير الدينى ويرتكز الى بداية يقينية تعطيه الثقة بالبداية الأولى التى عليها يقوم كل شئ بعد ذلك كالبنيان الراسخ . لا يعنى ضعف هاتين الحجتين رفض الافتراض الأول بل يعنى أن التدليل عليه لا يثبت شيئا ، ويظل الافتراض قائما بلا حجة أو دليل (١١٧) . والثانى أن الوجود نفس الماهية فى الواجب وان زاد

في الممكن لانه لو كان الوجود زائدا على الماهية في الواجب لكان محتاجا
والمحتاج الى الغير ممكن ويكون معلولا لغيره ، ولا يكون واجبا .
والحقيقة ان هذه حجة وجدانية خالصة بقدر ما كانت الحجج الاولى جدلية
صرفية . فلفظ « الاحتياج » لفظ ديني يعبر عن عاطفة دينية هي الاحساس
بالنقص والعوز امام الكمال الغنى ، ثم ابعاد هذا الوضع النفسى المؤلم
رغبة في التنزيه وبعدا عن الاحتياج لان الاحتياج نقص والانسان يبغي
الكمال . فيقتطع الكمال من نفسه ويجرده ثم يشخصه في الواجب الذى
يمتد فيه الوجود بالماهية في مقابل الممكن الذى هو نحن في عالم الاحتياج
للاغيار . فبقدر ما نحط من النفس نعلو من الآخر ، وبقدر ما ننهم الذات
نبرىء الغير (١١٨) . والثالث ان الوجود زائد على الماهية في الواجب وفي
الممكن . الوجود زائد في الممكن لان الوجود يتميز عن الماهية في الانسان ،
فالمثال لم يتحقق بعد ، والواقع لم يتحول بعد مثال . الماهية بمفردها تقبل
العدم ومع الوجود تاباه مما يدل على بقاء المثال حتى ولو لم يكن هناك واقع .
وهناك ماهيات معقولة مجردة مثل المعقولات الرياضية لا وجود لها في الواقع
ويستحيل التعريف في حالة التوحيد بينها والا كان المحمول والموضوع
شيئا واحدا . وان لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان نفسها او
جزءها والاول باطل لانه مشترك دونها والثانى باطل لان الجزء ليس اعم
من الذاتيات . والوجود زائد على الماهية في الواجب فلو لم يكن الوجود
زائدا على الماهية فيه لكان مجردا بلا وجود . ولو كان مجردا لكان علة
نفسه ويلزم التسلسل ، ويستحيل التجرد ان يكون مبدءا للمكنات .
والحقيقة ان هذه الحجج الصورية كلها انما تقوم اعتمادا على قياس الغائب
على الشاهد اى قياس الواجب على الممكن عن طريق القلب اى انها
مواقف انسانية خالصة تبدأ بتحليل الممكن الحسى المادى ثم تقبله فينتسج
وصف الواجب عن طريق الضد ، فبالرغم من هذه الصورية في التحليل ألا ان
هناك تجارب شعورية قائمة وراءها اسقطها التحليل من الحساب .
فإذا كان الوجود تجربة حية فالماهية هي جوهر الوجود واساسه . وجوهر

(١١٨) المواقف ص ٤٨ — ٥٢ ، المقاصد ص ١١٣ — ١١٦ ، طوابع
الأنوار ص ٤٠ — ٤٣ ، المقاصد ص ١١٧ — ١٣٦ ، معام أصول الدين ص
١ — ١١ ، التحقيق التام ص ٢٨ — ٢٩ .

الوجود رسالته ودعوته الى يحققها . وهى متميزة عن الوجود فى البداية هذا التمايز بين المثال والواقع . هى سبب الحياة والباعث ودفوع الواقع الى اللحاق بالمثال وتحقيق المثال فى الواقع . الوجود هو الماهية بمعنى ان الوجود ليس هو الجسم أو الأعراض بل جوهره أى الرسالة . الماهية هو النطق والفكر والوعى والرسالة . والحركة والامكانية والحركة . والتحقق ؛ يمكن أن تتوحد مع الوجود . ولكن هذا التوحيد بين الوجود والماهية توحيد مشروع أو مشروع توحيد ، توحيد مستقبلى يتحول الى توحيد بالفعل فى الحاضر بعملية التحقق وفى مسار التاريخ . وحدة الوجود والماهية غاية تحقق فى المستقبل ابتداء من الحاضر كإمكانية ومشروع . أما التمييز بين الواجب والممكن فالممكن هو وجودى والواجب هو ما ينبغي ان يكون عليه وبالتالي يكون الممكن والواجب مرحلتين من الوجود الانسانى وحالتين له . فى الممكن يتميز الوجود عن الماهية كواضع . وفى الواجب يتحد الوجود بالماهية كمثال . الاول فى البداية والثانى فى النهاية . ولكن الواجب والممكن ليسا موجودين مستقلين أحدهما عن الآخر ، الاول نسبى والثانى مطلق ، ويلغى القدماء الاول « حادث » والثانى « قديم » بمعنى « جديد » أى ما سيحدث فى المستقبل وما سيقع فى التاريخ . الماهية زائدة على الوجود ، والوجود زائد على الماهية فى البداية كنوع من الفصام فى الوجود الانسانى بين المثال والواقع ولكن يتحول هذا الزئق الى عملية توحيد فتتحول الماهية الى وجود بالفعل ، ويتحول الوجود الى ماهية بالفعل . الماهية نفسها عملية تخلق لوجودها . والوجود نفسه عملية ايجاد لماهيته واظهار لمكونه وبالتالي يمكن تجاوز الطرفين المتقابلين . والبلتين المتعارضين بل والطلول الوسيط بالرجوع الى تجربة الوجود الانسانى الحية السابقة على التسمية . ليست مذاهب القدماء اذن متعارضة متضاربة متناقضة بل تصف مراحل مختلفة لعملية التحقق ، وحالات وجدانية متباينة لهذه العملية كما يقول الصوفيون . فلا يوجد خطأ مذهب وصحة آخر . كل مذهب يصف مرحلة تحقق وحالتها

الوجدانية . وبالتالي لا يمكن اثبات الصواب والخطأ النظريين في المذاهب القديمة بحجج صورية منطقية جدلية بل بتحديد لحظتها في التجارب الشعورية (١١٩) .

(ج) هل الماهيات مجعولة يحتاج بعضها البعض ؟ واحساسا من القدماء بهذه العملية طرحوا سؤالين : الاول هل الماهيات مجعولة ؟ والثاني هل تحتاج الماهيات أو اجزاء الماهيات بعضها الى البعض الآخر ؟ والسؤال الاول يقوم على افتراض جعل أى النشأة والخلق والحق والجد والفاعلية . و « الجعولية » تعنى عند القدماء الاحتياج الى الفاعل والى الغير . والمذاهب القديمة ثلاثة . الاول الماهيات غير مجعولة مطلقا كرد فعل على النشأة والمجعولية حرصا على المثال واستقلاله كإمكانية خالصة وكهدف أسمى وكغاية قصوى ، وهو المذهب الذى يعطى الأولوية للتأمل على الفعل ، ولتنظر على العمل ، والثاني الماهيات مجعولة مطلقا قد كان الدافع عند القدماء أن « الله » هو خالق كل شيء ، الوجود والماهية على السواء ، فى حين أن المجعولية هو انكشاف الماهيات فى الشعور أو تحقيقها كإمكانية وك مطلب ومثال . فالماهية طبيعة للفاعلية والتأثير بمعنى سروريتها من حال الامكان الى حال التحقق ، من حال الماهية الى حال الوجود . وهذا هو أيضا معنى الاحتياج . فالاحتياج من لوازم الوجود . والمذهب الثالث يجعل الماهيات المركبة مجعولة بخلاف الماهيات البسيطة بدافع التوسط بين المذهبين السابقين . ولكن حتى اذا كانت البسيطة مثل البديهيات لا جهد فيها ولا صنعة فان انكشافها فى الشعور أيضا يجعلها معطاة منها . ففيها قدر من المجعولية وان كان اقل من الماهيات المركبة (١٢٠) .

(١١٩) هذا الحديث كله انما هو رجوع للآية (انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها الانسان ، انه كان ظلوما جهولا) (٣٣ : ٧٢) .

(١٢٠) المذهب الاول لجمهور الفلاسفة والمعتزلة والثاني عند الأشاعرة . وهذا مثل ثان على أن انتسابنا الى المعتزلة ليس تحيزا مسبقا .
الموافق ص ٦٢ — ٦٣ ، طوابع الانوار ص ٤٩ ، المقاصد ص ٢٠٧ — ٢١٣ ، شرح المقاصد ص ٢١٠ .

أما السؤال الثانى عن حاجة الماهيات أو أجزائها بعضها البعض الآخر فأتينا هو ناتج عن المجمعولية وكأنها المذهب السائد بين نفى الحكماء والمعتزلة واثبات الأشعرية . ولكن دوافع المجمعولية والاحتياج في علم الأشعرية تقوم على استبعاد الدور وعلى ضرورة الانتهاء الى حاجة من غير محتاج فتكون العلاقة بين الماهيات علاقة علة بمعلول ، وكامل بناقص ، واستقلال وتبعية ، مما يخفى في ثنياه علاقة الفكر الدينى بين الأعلى والأدنى أو بين « الله » والعالم حتى ولو تمت صياغتها على نحو منطقى بالكلية الخمس ، حاجة الفصل الى الجنس وعدم حاجة الجنس الى الفعل ، واستحالة أن يكون الجنس جنسا للفصل ، واستحالة تعدد الفصل القريب ، واستحالة أن يقوم فصل الا بنوع واحد أو جنس واحد . وفي حقيقة الأمر تنشأ هذه العلاقة من الموقف الانسانى ومن طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة التى يسودها الأعلى والأدنى ، الرئيس والمرؤوس ، الحاكم والمحكوم (١٢١) .

٣ — الوجوب والامكان والاستحالة : والقسمه هنا ثلاثية صريحة ، الوجوب والامكان والاستحالة فقد كان الوجود والعدم قسمة ثنائية صريحة وثلاثية مقنعة نظرا لتوسط الحال . وكانت الماهية مفهوما واحدا صريحا وقسمة ثنائية مقنعة فقد كانت طرفا في ثنائية الوجود والماهية . والبنية الثلاثية واحدة . فإذا كان الحال هو الانتقال من الوجود الى العدم أو من العدم الى الوجود فإن الامكان هو الانتقال من الوجوب الى الاستحالة أو من الاستحالة الى الوجوب . فالوجوب فى مقابل الاستحالة والامكان وسط . وكثيرا ما توصف باسم الفعل : الوجوب والامكان والاستحالة أو باسم الفاعل : الواجب والممكن والمستحيل . والاختيار الاول أكثر تجريدا وصورية من الثانى لأنه يضم مناطق عامة ولا يشير الى موجودات بعينها . كما تختلف الالفاظ وتترادف فالواجب هو الضرورى ، والممكن هو الجائز ، والمستحيل هو الممتنع ولكن الثلاثى الاول أكثر تجريدا ومن ثم فهو عند الحكماء اظهر . أما الثلاثى الثانى : الضرورى والجائز

والممتنع ، فهو أكثر حسية ومن ثم فهو عند المتكلمين أظهر باستثناء علم الكلام المتأخر الذى تبنى مفاهيم الحكماء . أما من حيث ترتيب المفاهيم الثلاثية فعادة ما يأتى الطرف المثبت أولاً ثم الوسط ثانياً ثم الطرف المنفى ثالثاً . الطرفان فى الطرفين ، والوسط فى الوسط مما يدل على هذا الانتقال من الوسط إلى الطرفين انتقالاً تدريجياً طبيعياً . وبقدر ما افاض القدماء فى الوجوب والإمكان فانهم لم يتكلموا فى الاستحالة الا قياساً على المفهومين الآخرين الوجوب والإمكان على عكس انقضائهم فى العدم وهو على نفس المستوى مع الاستحالة . مع ان الاستحالة يمكن أن تكون مناسبة لتحدى القدرة الانسانية على الفعل وتجاوز التعقبات واعطاء الثقة بالنفس على انه لا مستحيل امام العزم والارادة والدوافع والبواعث وعلى قدرة الانسان على الايجاب أى تحويل الامكان الى وجوب وتحويل الاستحالة الى إمكان .

(٢) احكام العقل الثلاثة : وقد بدأت احكام العقل الثلاثة فى نظرية

العلم كاحكام للعقل الخالص (١٢٢) . ثم انتقلت من العقل الى الوجود مع التوحيد بينهما حتى أنه ليصعب معرفة هل هى احكام عقلية كما كانت فى البداية أم مناطق وجود . ثم رقيت ثالثاً فى علم الكلام المتأخر فى مرحلة العقائد الايمانية الى احكام عقلية كما بدأت ، وهو السائد حتى الآن ، أى نظرية فى الحكم العقلى على الوجود . وتدخل مادة التوحيد كلها فى هذه النظرية ، ما يجب وما يمكن وما يستحيل فى حق « مولانا » وما يجب وما يستحيل وما يجوز فى حق الرسل ، وأصبحت تستعمل من أجل عد الصفات وسهولة احصائها . واستمر الأمر كذلك فى الحركات الاصلاحية مع التركيز على القطب الاول « الله » دون القطب الثانى « الرسول » الذى تحول الى نظرية عامة فى النبوة (١٢٣) . ثم تضاعفت احكام العقل

(١٢٤) ظهر ذلك فى « العقيدة النظامية » لآم الحرمين .

(١٢٣) « ولما كان المقصود من علم التوحيد أن يثبت للمكلف لله ما يجب اثباته له تعالى من صفات الكمال وأن ينفى عنه ما يستحيل ثبوته له من صفات النقص وأنه يجوز عليه سبحانه إثبات ونفى ما يجوز ثبوته ونفيه »

الثلاثة أكثر فأكثر وتحولت الى مجرد دليل عقلى ضمن مجموعة أخرى من الأدلة الشرعية والعادية . يظهر الدليل السمعى من جديد كأحد مصادر المعرفة فى مواجهة الدليل العقلى . ويتحول التقابل بين الوجوب والاستحالة الى التقابل التقليدى القديم بين العقل والسمع كما يتحول الامكان الى الجواز العقلى الى تردد بين الدليل العقلى والدليل السمعى (١٢٤) . وتدخل نظرية احكام العقل الثلاثة ضمن نظرية أعم وهى اقسام الحكم . فالحكم ينقسم الى ثلاثة اقسام : شرعى وعادى وعقلى . الشرعى موضوع علم اصول الفقه ، والعادى يعرف بالتجربة وتكرارها ، والعقلى يفهم بالعقل المجرد من غير تجربة ولا وضع . ويسارع الشارح المتأخر فى الحكم العادى باعلان الايمان الأشعرى وجعل الحكم العادى من فعيل

القول المفيد ص ٤٠ ، السنوسية ص ٢ ، الخلاصة ص ٢ ، تحفة المريد ص ٣١ ، جامع زبد العقائد ص ١٤ ، ص ٢٣ — ٢٦ ، « فبالايمان بالله على ثلاثة اقسام : واجب وستحيل وجائز فالواجب عشرون صفة ، والمستحيل عشرون صفة ، أما الجائز فواحد . والجملة واحد وأربعون عقيدة » جامع زبد العقائد ص ٢ ، اتحاف المريد ص ٣٢ — ٣٥ ، تحفة المريد ص ٣٠ ، شرح الخريدة ص ١٥ ، « فجملة الاحدى عشرة الواجبات على الاحدى عشرة المستحيلات اثنتان وعشرون عقيدة ، ويضاف اليها الجائز فتبقى الجملة ثلاثة وعشرون عقيدة » جامع زبد العقائد ص ٢٤ ، « يدخل فى وجوب الوجود ما يدخل تحت جزء الاستغناء من الواجبات الاحدى عشرة واضدادها كذلك والجائز الواحد ، ويدخل فى استحقاقه تعالى العبادة ما يدخل تحت جزء الافتقار من الواجبات التسعة » جامع زبد العقائد ص ٢٥ ، السنوسية ص ٢ .

فكسل من كلف شرعيا وجبيا عليه ان يعرف ما قد وجبها لله . والجائز الممتنع ومنه ان يرسله فاستعملها جوهر التوحيد ص ٩ ، الخريدة ص ١٠ — ١٢ ، شرح الخريدة ص ١٠ ، وسيلة العبيد ص ٢ ، الحصون الحديدية ص ٧ — ٨ ، الخلاصة ص ٤٠ ، شرح العقيدة ص ١٩ ، اتحاف المريد ص ١١١ ، الانصارى ص ٥ ، وسيلة العبيد ص ٤٧ ، ص ١١ ، القول المفيد ص ٧ — ٥١ ، التحقيق التام ص ٢ .

(١٢٤) « الصفات على ثلاثة اقسام : القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلى وهو ما توقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته

ارادة خارجية مباشرة بأن يخلق « الله » الاحتراق في النار دون ان يكون هناك تأثير للنار كعلة مباشرة . والحكم العقلى نابع من العقل وهو العقل الصوفى وليس العقل الفلسفى ، نور يقذفه « الله » تعالى في القلب تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ، محله القلب . وبالتالى ينكر الشراح المتأخرون عمل العقل التحليلى الاستدلالى نظرا لازدواج الاشعرية مع التصوف . اما الحكم الشرعى فمخطاب « لله » تعالى المكلف بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع « فإله » أيضا واضع الحكم الشرعى . وتعود نظرية الحكم الى نظرية العلم عند الشرح فيستقط الوجود من الحساب . وتعود بعض أقسام العلم مثل الضرورى والنظرى . فينقسم كل من الواجب والممكن والمستحيل الى ضرورى ونظرى وبالتالى تكون الأقسام ستة وتتفاوت الأمثلة بين الأجرام السماوية والمفاهيم الرياضية (١٢٥) . كما ينقسم كل حكم الى لذاته ولغيره . هناك واجب لذاته وواجب لغيره . والواجب لذاته ينقسم الى مطلق ومقيد ، فالواجب الذاتى المطلق مثل ذات « الله » وصفاته ، والمقيد ، مثل التحيز للجزم . والواجب لغيره كوجود شيء من الممكنات في زمن علم « الله » ووقوعه فيه . كما ينقسم المستحيل الى لذاته ولغيره . والمستحيل لذاته الى مطلق ومقيد . فالمستحيل لذاته المطلق كالشريك « لله » تعالى ، والمقيد كعدم تحيز الجزم . والمستحيل لغيره كوجود شيء من الممكن في زمن علم

وارادته وعلمه وحياته . القسم الثانى ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعى وهى كل ما لا تتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام . القسم الثالث ما اختلف فيه وهو الوجدانية والأصح ان دليلها عقلى وانما قدم الواجب لشرفه وأخر المستحيل لانحطاطه لأنه يرجع للسلب والثبوت أشرف منه ووسط الجائز لأن فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب « شرح البيجورى ص ٢٩ — ٣ » .

(١٢٥) « الواجب الضرورى مثل التحيز للجزم والواحد نصف الاثنين والنظرى كالواجبات « لله » وكالواحد نصف سدس الاثنى عشر أو كذات « الله » وصفاته . وكذلك ينقسم المستحيل الى ضرورى كعدم تحيز الجزم ونظرى كالشريك « لله » . وينقسم الجائز الى ضرورى كاتصاف الجرم بخصوص الحركة والسلب ونظرى كتغيب الطبع « الخلاصة ص ٥ ، تحفة المريد ص ٣٠ ، شرح الخريدة ص ١٤ — ١٥ » .

« الله » عدم وقوعه . . وظيفة هاتين القسمتين لذاته ولغيره ، والمطلق والمقيد ، افساح المجال لذات « الله » وصفاته وهو الموضوع الاول بعد نظرية الوجود . وواضح فيها دخول تحيز الجرم مع « الله » على نفس مستوى التحليل والتماثل مشابهة واختلافاً وان كان الله في المطلق وتحيز الجرم في المقيد وكأن الطبيعيات تأبى الا ان تفرض نفسها على الالهيات ، وكان الالهيات تظل خاوية أو معلقة في الهواء دون ارتكازها على الطبيعيات (١٢٦) .

والاحكام الثلاثة أمور اعتبارية صرفة لا وجود لها الا في الذهن ، مقولات للشعور ، ومفاهيم للعقل ، وعلى أقصى تقدير مناطق صورية يضعها الشعور لتحليل الوجود . وقد حاول البعض جعلها أموراً وجودية والقفز من فوق العقل الى الطبيعة ومن داخل الشعور الى العالم الخارجى لأن الوجوب واجب بنفسه وليس باعتبار العقل ولأن نقيضه اللاوجوب وهو عدمى وبالتالي فهو وجودى وأنه لو كان امكانه عدمياً لم يكن الممكن ممكناً . والحقيقة انها أمور اعتبارية صرفة لا وجود لها في الخارج الا من حيث افتراض الدليل الانطولوجى وهو افتراض ايمانى صرف وانتقال من الفكر الى الوجود قفزاً وافتراضاً بناء على معطيات الايمان ومطلب النفس وحديث الروح ومناجاة « الله » (١٢٧) . وبالتالي فهى لا تثبت شيئاً بالفعل ومحاولة استعمالها بعد ذلك لاثبات وجود « الله » لا تثبت شيئاً بالفعل ولا تثبت الا موجودات ذهنية خالصة . ولا سبيل الى تحققها في الخارج الا كمشروع يتحقق بالفعل من خلال الجهد . والخارج قابل للتشكل طبقاً لهذه المقولات الذهنية الأربع حتى يتحد معها تماماً عندها تتحقق هى بالفعل وبالتالي يتم التوحيد بين العقل والوجود . هى أقرب الى المطلب النفسى أو الأخلاقى أو النزوع النفسى منها الى التصور

(١٢٦) الانصارى ص ٥ ، الخلاصة ص ٤ ، شرح الخريدة ص ١١ ، ص ١٥ ، التحقيق ص ٤ — ٥ ، الحصون الحميدية ص ٨ — ٩ ، رسالة التوحيد ص ٢٩ ، جوهر التوحيد ص ١٠ — ٦٢ ، تحفة المرید ص ٢٣ — ٢٦ ، ص ٣٠ ، اتحاف المرید ص ١١٠ .

(١٢٧) انظر نقد الدليل الانطولوجى فى كتابنا « نماذج من الفلسفة المسيحية » ص ١١٨ — ١٣٠ .

م ٣٠ — التراث

انبديهي أو المقولة المنطقية . وبهذا المعنى تكون أقرب الى الوجود كقصد أو اتجاه أو حالة دون أن تكون وجودا بالفعل الا بعد التحقق . كما أنها تدل على أحكام قيمة . فالواجب أشرف من الممكن ، أو المستحيل مجرد سلب للواجب عن طريق القلب وليس له وجود أصلى . أو يظهر ذلك بوضوح في الشروح المتأخرة عندما يخف تحليل العقل وتظهر شدة الانفعال ، وكذلك في الحواشي عنهما تخف حدة العقل وتظهر وطأة الانفعال (١٢٨) . وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه كأساس ميتافيزيقي لدليل الحدوث . ولبيان دليل الحدوث دليلا بعديا خالصا يعتمد على مقدمات حسية صرفة . وفي نهاية الأمر تكشف هذه الأحكام الثلاثة الى علاقة الاستقلال بالتبعية وهي علاقة الوجوب بالامكان . فالوجوب استقلال والامكان تبعية ، وهي بنية العلاقة الاجتماعية على مستوى التجريد والتبرير العقلى الذى يأخذ صيغة الايمان (١٢٩) .

(ب) احكام الوجوب : يصعب اصدار احكام على الوجوب كمقولة

مجردة ومن ثم كانت معظم الاحكام على الواجب . فالواجب واجب لذاته ولا يكون واجبا بغيره . اذ ان الواجب اما أن يكون ذاتيا أو غريبا أو وضعيا أو وقتيا . والواجب لذاته ينافى الواجب لغيره ، فهو الوجود المستقل الذى لا يحتاج فى وجوده الى غيره وهو « واجب الوجود » الذى لا يحتاج فى وجوده الى سبب أو مرجع كما يقول الحكماء . وبالتالي فهو يمثل أعلى درجة من درجات الاستقلال والاكتفاء الذاتيين . كما انه بسيط ليس مركبا لا فى الذهن ولا فى الخارج فالبساطة من صفات المثال لأن الوجود فى الخارج محتاج والمحتاج ممكن . لا يتركب عن غيره ،

(١٢٨) « وانما قدم الواجب لشرفه ، وآخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت أشرف منه ووسط الجائر لأن فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب » تحفة المريد ص ٣٠ ، « قدم الواجب لشرفه » تحفة المريد ج ٢ ، ص ٢٣ .

(١٢٩) الموافق ص ٤٢ — ٤٣ ، ص ٦٨ — ٧٨ ، طوابع الانوار ص ٥٢ ، المقاصد ص ٣٣٧ — ٣٤٢ ، ص ٣٤٨ — ٣٥٢ ، المحصل ص ٤٢ — ٤٣ ، معالم أصول الدين ص ١٢ ، التحقيق التام ص ٢١ — ٢٣ ، رسالة التوحيد ص ٤ ، ص ٢٤ — ٢٥ ، السنوسية ص ٢ ، جوهرة التوحيد ص ٩ ، جامع زيد العقائد ص ٢ — ٤ ، ص ٧ — ٨ ، الحصون الحميدية ص ٧ ، تحفة المريد ص ٣٠ .

واجب من جميع جهاته لأنه بسيط لا تركيب فيه . لا يصح عليه العدم . لا يزيد وجوده على ماهيته بل وجوده عين ماهيته وماهيته عين وجوده . ولأن الوحدة اكمل من الكثرة والهوية اشرف من الاختلاف فليس وجوبه زائدا على وجوده . ولا يكون مشتركا بين اثنين لأنه نفس الماهية ، واحد لا يقبل الشركة . يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتى صفة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة صفة لتلك الهوية . وتبدو هنا ارهاصات الالهيات وموضوع العلة بين الذات والصفات والوحدة بينها الاختيار الاعتزالي ابتداء من مقدمات نظرية اشعرية في نظرية الوجود . وقد برز ذلك في الحركات الإصلاحية المعاصرة عندما تمت المزاوجة بين أحكام الموجودات وصفات « الله » وبالتالي لم يعد هناك فصل بين نظرية الوجود وموضوع الذات والصفات . وبعد أن كان واجب الوجود تحليلا للوجود أصبح حكما عقليا من أحكام الذهن ثم واجبا شرعيا وانتقل بذلك التوحيد من الوجود الى العقل ثم من العقل إلى الفعل (١٣٠) .

واجب الوجود هي نقطة البداية في نظرية الوجود وقيمتها في آن واحد ، والركن الاساسى في التوحيد كما يبدو في موضوع الذات والصفات . فهو اقصى ما وصل اليه علم الكلام من تجريد . يعبر عن التصور المثالى للعالم ، وريث التصور الدينى التقليدى ، وآخر ما وصل اليه تحول « الثيولوجيا » الى « أنطولوجيا » . وعلى هذا النحو يعد بحثا عقليا خالصا أو تحليلا أنطولوجيا سوريا تعبيرا عن الطهارة الدينية تعبيرا عقليا مجردا . اكتمل الخطاب العقلى المثالى ولم يعد يعطى جديدا أو يتغير تغيرا نوعيا بل ظل يعبر عن التصور الدينى للعالم . وبالتالي يمكن الاضافة في وصف احكام واجب الوجود كلما اشبه التوتر الدينى وازدهرت العواطف دون خروج على اوصاف الاستقلال الذاتى والبساطة والهوية والوحدة وكأنها ارهاصات الوعى الخالص قد بدأت . تقلص الفكر الموضوعى وضمهر وأصبح مرتكنا كلية على الفكر الذاتى الخالص في صورة

(١٣٠) المواقف ص ٧٠ - ٧١ ، نهاية الاقدام ص ١٥ - ١٧٧ ، مقال اصول الدين ص ١٢ - ١٣ ، المحصل ص ٤٣ - ٤٦ ، طوالج الأنوار ص ٥٤ ، رسالة التوحيد ص ٣١ - ٣٢٢ ، جوهرة التوحيد ص ١٠ .

عقلية مجردة . لم يعد هناك موضوع بل مجرد قوالب ذهنية صورية تعبرها عن الطهارة العقلية وبمجموعة من الالفاظ المختارة القابلة للتقسمة الثنائية التى تساعد على التعبير عن هذه الطهارة بحركة من الأعلى الى الأدنى او من الأدنى الى الأعلى (١٣١) .

وفي حقيقة الأمر ان اوصاف واجب الوجود ، الاستقلال ، والبساطة ، والوحدة ، والهوية ، كلها اوصاف المثال الذى يفرض واقعه ويعبر عن مطلب واقتضاء . وليس افتراضا او ملجا او ملاذا او عونا او نصرا ناتجا عن ضعف وعجز او كراهية وعدوانية كما هو الحال فى الفكر الدينى . هو الواجب الذاتى والاحساس بالأمانة والرسالة والتضحية ، لا يقبل المساومة أو النسبية ، وهو لفظ مشترك مما يدل على انه ليس متفردا بالوصف . فواجب الوجود فى نفس الوقت يعبر عن عواطف دينية واحكام عقلية ومناطق وجودية واهداف انسانية وقوانين تاريخ . ليس واجب الوجود كائننا شخصا يحس ويشعر ، يسمع ويرى ، يتكلم ويريد ، بل هو المثل الانسانى الأعلى وغاية الانسانية القصوى ، موجود دائما كامكانية ويتحقق بالفعل من خلال الجهد الانسانى . فهو موجود فى النفس كدافع وباعث واتجاه وقصد ، وموجود فى الذهن كتنال وتجاوز ومفارقة ، وموجود فى الواقع كبناء اجتماعى مثالى متوحد فى أمة وموجود فى التاريخ كقانون حركة وتقدم .

واجب الوجود تصور أخلاقى اجتماعى سياسى تاريخى وما الذهن او الوجود الا وسائل تعبير وصياغة او اطار مرجع واحالة . الواجب هو الواجب الأخلاقى ، والواجب الأخلاقى هو الواجب العقلى والواجب

(١٣١) فى « أساس التقديس » للزازى مقدمات ثلاث عن الوجود ١ — فى دعوى وجود موجود واثباته بعشرة أوجه . ب — فى انه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ج — فى بيان قول القائلين بأنه تعالى جسم . لكن هذه المقدمات الثلاث ليست نظرية فى الوجود بل الفصل الأول للتقسيم الأول « فى الدلائل على انه تعالى منزّه عن الجسمية » أى انها مقدمة للالهيات . وليست مقدمات للعلم ككل فضلا عن انها أقرب الى الالهيات وموضوع الذات والصفات أو التشبيه والتنزيل والتأويل . لذلك تركنا تحليلها الى الفصل الخامس عن الذات . أساس التقديس ص ٤ — ١٦ .

لانطولوجى . فنظرية القيم هى أساس نظرية المعرفة ونظرية الوجود .
 « الابدستمولوجيا » و « الانطولوجيا » كلاهما تعبير عن « الاكسيولوجيا » .
 الوجود هو الوجود الخلقى أى نزوع النفس نحو مطلب وغاية ومثال .
 كل أحكام واجب الوجود هى فى الحقيقة تعبير عن ضرورة الخير الأقصى
 والنفع العام ومصالح أمة وأهدافها القومية المعبرة عن الأهداف الانسانية
 جمعاء . هو تعبير عن مطلب نفسى أكثر منه وصفا لواقع حاضر من أجل
 تطويع الواقع للمطلب وتوجيهه بالمثال . ولما كان المطلب قد يتحقق وقد
 لا يتحقق فانه يصبح مشروطا بالفعل ، ويتحول الوجوب الى امكانية
 محضة ولا تتحول الى وجوب الا بالفعل . فالوجود الحقيقى هو الممكن
 الذى يتحول الى واجب . الواجب فى البداية ممكن وفى النهاية واجب
 وأمام العاجز مستحيل . الواجب ممكن قد تحقق والمستحيل ممكن امتنع .
 ولما كان الفعل لا حدود له فالمستحيل غير واقع (١٣٢) .

(ج) أحكام الامكان : وكما كانت أحكام الوجوب هى أحكام الواجب
 فان أحكام الامكان هى أيضا أحكام الممكن . والممكن لذاته هو الذى
 لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض غدمه من حيث هو محال . أى أن
 تعريفه بالاضافة الى الاستحالة وليس تعريفا للممكن لذاته . فالممكن
 احدى لحظات الانتقال الى الواجب نافيا للمستحيل . وتقوم أحكامه كلها
 على لغة الاحتياج . فالممكن هو المحتاج الى سبب . وتصوره ضرورى
 لان الممكن هو الذى يستوى طرفاه ولا يترجح أحدهما الا بسبب . ويمكن

(١٣٢) « الله » اسم لوجود واجب الوجود موصوف بالصفات منزّه
 عن النقائص والآفات . الله علم على الذات الواجب الوجود المستحق
 العبادة . ومعنى الاله عند المتأخرين هو المستغنى عن كل ما سواه المفتقر
 اليه كل ما عداه ، ومعناه عند المتقدمين هو الواجب المستحق للعبادة .
 والالوهية عند المتأخرين هى عبارة عن استغناء الاله عن كل ما سواه
 وامتناع كل ما عداه اليه تعالى . وأما عند المتقدمين فهو عبارة عن وجوب
 وجوده واستحقاقه للعبادة . ومعنى لا اله الا الله عند المتأخرين لا مستغنى
 عن كل ما سواه ولا مفتقرا الى كل ما عداه الا الله . ومعناه عند المتقدمين
 لا واجب الوجود ولا مستحقا للعبادة الا الله تعالى فيدخل فيه واجب
 الوجود « جامع زيد العقائد ص ٢٥ » .

ان يكون تصويره استدلاليا اذ انه يقوم على الترجيح بين المتساويين أو ابتداء من الوجود والعدم بلغة الحكماء . والاحتياج هو الحدوث بلغة المتكلمين أو الامكان مع الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث . الممكن مفهوم متافيزيقي والحدوث مفهوم طبيعي . لذلك أثر المتكلمون بعد ذلك الحديث عن احكام القديم ، وهو الواجب عند الحكماء ، واحكام الحادث وهو الممكن عند الحكماء . وكان الفرق بينهم هو فقط في درجة التجريد بين الميتافيزيقا والفيزيقا ، بين ما وراء الطبيعة والطبيعة . ليس أحد طرفي الممكن بأولى من الآخر لذاته نظرا لضرورة المرجح . يحتاج الممكن الى علة تكون سبب وجوده . والامكان لازم للماهية والا أصبح ممثما وهو ذو ماهية وان ماهيته تحدث من خلال التحقق . لا يستغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر . ولما كان الممكن أساسا هو الذي لا يوجد بذاته بل يحتاج في وجوده الى علة أو سبب فهو تابع غير مستقل ، مركب غير بسيط ، تختلف أجزاؤه ولا يتمتع بهوية مع ذاته ، متعدد وليس واحدا ، صفاته اذن مقابلة لصفات الواجب . لا يتحقق الال لعل أو سبب أو باعث . تحركه الدوافع . تصور القدماء أن علة وسبب وجوده من خارجه ، وهى من داخله ، من طبيعة الفصم فيه وليست مفروضة عليه ، يتحقق بفعله الطبيعي وبتلقائيه وبارادة حرة كاملة فيه وليس بفعل الآخر فيه . بل ان الحركات الاصلاحية الحديثة لم تتخل عن لغة الاحتياج . فالممكن يقتضى الواجب ويحتاج اليه ولكن الواجب لا يحتاج الى الممكن ولا يقتضيه . والرجحان مقولة انسانية خالصة تعبر عن وجود الاحتمال في السلوك وعن حرية الاختيار ووجوب البواعث على الترجيح . كما أن الحاجة مقولة انسانية تعبر عن موقف انسانى خالص لأن الطبيعة لا تحتاج (١٣٣) . والاستغناء مقولة انسانية فالطبيعة لا تستغنى عن شيء ولا تفتقر الى شيء . الوجود الانسانى الهش في لحظات الضعف والخور وفي أوقات الهزيمة والمعجز هو الذى يحتاج ويفتقر الى غيره لا الى ذاته . ان اهم

(١٣٣) المحصل ص ٥٠ — ٥٤ ، معالم اصول الدين ص ١٣ — ١٥ ،
طوالع الانوار ص ٥٥ — ٥٩ ، المقاصد ص ٢٥٧ — ٢٧٣ ، شرح المقاصد
ص ٣٥٨ ، رسالة التوحيد ص ٢٦ — ٣٠ .

صفة في الممكن هي الزمان والحركة . فالممكن في الحاضر والمستقبل اما الماضي فقد تحول الى واجب ، وهو وجوب انساني خالص ، ولا ممكنات خارج الموقف الانساني (١٣٤) . وفي حقيقة الامر ان علاقة الواجب بالممكن علاقة الاحتياج انما تكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية . وبنيتها اذ لا يحتاج السيد الى العبد في حين أن العبد يحتاج الى السيد . لا يحتاج الراعى الى الرعية في حين تحتاج الرعية الى راع ، وهى صورة التسلط ونموذج القهر . واذا كانت الممكنات متعددة والواجب واحد وبالتالي فعلاقة الواجب بالممكن هى علاقة الواحد بالكثير ، علاقة الحاكم بالمحكومين ، وهى نفس العلاقة بين « الله » والعالم . ويكون السؤال اذن : كيف يتغير هذا النمط في العلاقات ؟ هل يتغير بتغير الفكر الدينى حتى يتغير الوضع السياسى أم يتغير الوضع السياسى حتى يتغير الفكر الدينى؟ (١٣٥) . وهل صحيح أن السيد لا يحتاج الى العبد والا فمن الذى سيقوم بالعمل اليدوى وبالإنتاج ؟ وهل صحيح أن العبد يحتاج الى السيد والا ففيم كانت ثورة العبيد ؟

ولم يفصل القدماء أحكام المستحيل كما فصلوا أحكام الواجب والممكن نظرا لان المستحيل كالعدم ليس شيئا ، وبالتالي لا يمكن تحديده الا اضافة الى الواجب والممكن . فالمستحيل لذاته لا يطرأ عليه وجود لان العدم من نوازم ماهيته . والمستحيل لا يوجد لا فى الخارج ولا فى الذهن . والمستحيل فى حقه « تعالى » ما لا يتصور فى العقل وجوده . وفى حقيقة الامر ، المستحيل أيضا مقولة انسانية خالصة من مقولات المنطق واللغة وليس

(١٣٤) « الممكنات على خمسة اقسام : ممكن وجد وانقضى ، وممكن موجود فى الحال ، وممكن سيوجد فى المستقبل ، وممكن فى علم « الله » أنه لا يوجد ، وممكن فى علم « الله » أنه لا يعدم » جامع زبد العقائد ص ٧ .

(١٣٥) يمثل « قضايا معاصرة » بجزئية و « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » بجزئية بمعالجة هذه القضية من أجل حل قضية العمل السياسى وانقلاب الثورة الى ثورة مضادة أنظر مثلا « الرأسمالية والدين ، حوار مع ماكس فيبر » ، « الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار » ، وأيضا « التراث والتجديد » أزمة التغير الاجتماعى ص ٣٧ — ٧٥ .

من مقولات الفعل والسلوك أى أنها مقولة نظرية وليست مقولة عملية .
للمستحيل فى المعنى اجتماع الضدين اذ أن الضدين لا يجتمعان . والمستحيل
فى القول هو القول المتناقض بأن يقال الانسان قائم قاعد او قائم ولا قائم
او أن الانسان حر عبد او حر ولا حر . والمستحيل فى المعنى والقول
هو كل قول لا معنى له والا كان لغو كلام . اما الكذب فليس محالا كموقف
انسانى وان كان محالا بمعنى انه قول متناقض مع الواقع طبقا لنظرية
التطابق . ولكنه لما كان يبدو فى موقف انسانى حى وليس فى منطق صورى
تجريدى تشابك مع الموقف الانسانى ودخل فى نطاق الرؤى والتأويلات
والاهواء والمصالح واصبح جزءا من منطق الاشتباه (١٣٦) .

(د) احكام القديم : وتنتهى كل المباحث الوجودية الى تسمة الوجود
الى قديم وحادث . وهنا تبدو نظرية الوجود وكأنها مقدمة للالهيات أو
تعبير عقلى عنها . « الله » هو القديم ، والعالم هو الحادث حتى انه
ليصعب التمييز بين نظرية الوجود وبين الموضوع الاول فى العلم وهو
التوحيد ، ويكون دليل الحدوث هو حلقة الاتصال بين نظرية الوجود
وموضوع التوحيد بل ويتعداها احيانا الى موضوع الايمان عندما ينقسم
الايمان أيضا الى قديم وحادث بل وكل شىء الى قديم وحادث (١٣٧) .
ولا يوجد انتقال طبيعى من مقولتى الواجب والممكن الى مقولتى القديم

(١٣٦) رسالة التوحيد ص ٢٥ — ٢٦ ، تحفة المريد ص ٣٠ ويعرض
الاشعرى لمذاهب المتكلمين فى المحال منهم من جعله فى المعنى ومنهم من جعله
فى القول المتناقض ومنهم من جعله الكلام الذى لا معنى له . اما عذد ابن
الرواندى فهو « كل قول أزيل منهأجه واتسق الى غير سبيله وأحيل
عن جهته وضم اليه ما يبطله ووصل به ملايتصل به مما يغيره ويفسده
ويقصر به عن موقعه وافهام معناه فهو محال وذلك كقول أتيتك غدا وسأتيتك
أمس » مقالات ج ٢ ، ص ٦٨ ، كما يعرض الاشعرى لموضوع هل الكذب
محال ويعدد اجابات المتكلمين فى ثلاث ١ — المحال لا يكون كذبا والكذب
لا يكون محالا ب — كل كذب محال وكل محال كذب . ج — الكذب ما ليس
بمحال والمحال كله كذب . مقالات ج ٢ ، ص ٦٨٨ — ٦٩ .

(١٣٧) الانصاف ص ١٦ — ١٩ ، ص ٢٢ — ٢٨ ، التمهيد ص ٤١ ،
المحصل ص ٥٥ ، جامع زيد العقائد ص ٨ ، الشامل ص ١٣٩ — ١٤٠ .

والحادث وكان هناك افتراضا مسبقا بأنها شيء واحد يعبران عن عملية شعورية واحدة بلغتين مختلفتين الأولى لغة الميتافيزيقا والثانية لغة الطبيعة ، الأولى لغة الحكماء والثانية لغة المتكلمين ، وكان المتكلمين كانوا أقرب الى علماء الطبيعة من الحكماء .

ويتحدث القدماء عن القديم والحادث لا عن القدم والحادث بدافع تشخيص المفاهيم حتى تساعد في تصوير الذات المشخص والحديث عنه . فيجعلون أحكام القديم اثنين . الأول أنه لا يستند الى القادر المختار أى أنه لا يتأثر بالانسان وحرية أفعاله . لا يؤثر فيه شيء ، وخارج عن نطاق الحرية الانسانية كالعالم والوجود . يتصف القديم بأنه مغاير للحرية الانسانية . أما الحكماء فانهم أسندوه الى الفاعل لأن إيجابه بالذات وليس بالفعل ، وهو تصور يجعل القديم أكثر حيوية ونشاطا نظرا لاتصافه بالفعل وليس بالقدم . وقد حذا بعض المتكلمين حذو الفلاسفة وجوزوا استناد القديم الى الموجد بالتأثير فيه ودوام هذا الأثر . ولكن مازالت الأغلبية ترى عدم جواز استناده الى المختار لأن الاختيار مسبوق بقصد الإيجاد أى أنه مشوب بالحادث والامكان أو بالعدم والاستحالة . ويكون الخلاف في القديم هل هو موجب أم مختار ؟ ولا حرج في جعله مسبوقا بقصد الاختيار لأن الاختيار هنا بالذات لا بالزمان . أما عدم جواز استناده الى الموجب القديم فلأن ذلك يؤدي الى الجدوث . وبالتالي يظل السؤال عن القديم ، هل هو ضرورة أم حزية ؟ وهو الفرق بين المتكلمين والحكماء بوجه عام (١٣٨) .

والحكم الثانی للقديم أنه يوصف به ذات « الله » تعالى اتفاقا عند الاشاعرة . وإنكره المعتزلة لفظا وقالوا به معنى . فالقول بالقدم مشابه لقول النصارى في اثبات اثنائهم ثلاثة قديمة : العلم والوجود والحياة . واثبت المتكلمون سبعة : العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام

(١٣٨) جوز الآمدى استناده الى المختار ومنع الرازى استناده الى الموجب القديم . المواقف ص ٧٦ ٧٤ .

والارادة (١٣٩) . وهنا يدخل موضوع قدم الصفات استباقا قبل اوانه وكان « القديم » تمهيد مسبق للالهيات في موضوع الصفات . وفي حقيقة الامر ان القديم ليس صفة للذات لا لفظا ولا معنى بل هو تجربة انسانية صرفة ايجابا وسلبا . فالقديم يعنى الاصل والجذور والامتداد في الماضي والعمق التاريخي . اما اذا تحول الى هروب الى الماضي من حيث هو قيمة في ذاته تعويضا عن ازمان العصر وعجزا عن الدخول في تحدياته وانعدام الرؤية المستقبلية فانه يصبح تجربة سلبية (١٤٠) .

(هـ) احكام الحوادث : وبالرغم من تشخيص القدم في « القديم » الا ان الحوادث لم يتشخص هنا في « الحادث » لانه لا حاجة له فالتفكير في الطبيعة وفي الموجودات لا يحتاج الى تشخيص . وكما ان للقديم حكيم فللحادث حكيم . الاول ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى انه كان معدوما قبل ان يكون موجودا . اوله العدم . او هو المسبوق بالغير وهو تعريف اعم . ويركز القدماء على البداية دون النهاية مع ان الحادث هو ما هو مسبوق بالعدم وما ينتهى الى عدم . ويبدو ان السبب في ذلك هو ربطه بالقديم عن طريق القلب ، فعكس القديم الحوادث وعكس الباقي هو

(١٣٩) اثبت المعتزلة لله اربعة احوال : الوجود الحية والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة علة للأربعة وهي الالهية وكذلك الرازي . ولم يجوز المتكلمون وصف غير الله بالقدم اما الحكماء فجوازوا قدم العالم . كما اثبت الحرائيون من المجوس قدماء خمسة . اثنان عالمان حيان وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا عالمية ولا حية وهي الهوى والفضاء والدهر .

(١٤٠) يستعمل القرآن لفظ « القديم » استعمالا سلبيا في آيات ثلاث (قالوا تالله انك لفي ضلالك القديم) (١٢٢ : ٩٥) ، (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم) (٣٦ : ٣٩) ، (واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم) (٤٦ : ١١) ، ومرة واحدة (الاقدمون) ، (قال انرايتم ما كنتم تعبدون ، انتم وآباؤكم الاقدمون) (٢٦ : ٧٦) . وفي الامثال العامية يتراوح الاستعمال بين الايجاب والسلب . فبينما يعجب جماع الآثار بالتحف « القديمة » والمدينة القديمة لبعدها الزمنى وعمقها التاريخي ويعجب المتذوقون بالجبن القديم والشاربون بالخمر القديم المعتقد ، وارتباط الناس بالقديم « من غات قديمه تاه » الا ان له استعمالا سلبيا في « الجزمة » القديمة والاثاث القديم .

الفانى وهو ما سيظهر فى اول موضوع من الالهيات فى اوصاف الذات .
والثانى ان الحدوث بهذا المعنى يستدعى مادة ومدة عند الحكماء أى مادة
وزمانا . ومع ذلك لم يستطع الحكماء حل قضية القدم والحدوث لهما
بالرغم من التفرقة بين الامكان الوجودى والامكان الاستعدادى . فقال
الحكماء بقدم المادة وقدم الحركة وقدم الزمان (١٤١) . ويبدو أن هذين
المفهومين فى حقيقة الأمر القدم والحدوث كان الهدف منهما ايجاد تبرير
عقلى لنظرية الخلق . وقد أدى هذا التبرير الى أن جعل العدم هو الأصل
والاساس والوجود ملحق به خارج عنه وطارئ عليه . فالعدم سابق
على الوجود . فى البداية كان العدم مع أن العدم لا وجود له عند الأشاعرة .
ولا تحل النظرية كيفية خروج الوجود من العدم . وهل يخرج الشيء من
اللاشيء ؟ وهل تخرج المادة من اللامادة ؟ وإذا كان « الله » سابقا على
الخلق فهل « الله » مساوق للعدم وهل العدم مساوق « لله » ؟ وماذا
من الوساطة بين الوجود والعدم وهو الحال ؟ وهل يتم الخروج بازادة
خارجية أم بتطور طبيعى داخلى ؟ ومن ثم تكون شعبة قدم العالم عند
المتكلمين واختياره عند الحكماء لها ما يبررها حلا لكل هذه التساؤلات .
انه الساحر فقط القادر على اخراج الوجود من العدم فى هذا النموذج
أى الإرادة الخارجية القادرة على اخراج شيء من لا شيء أو هو الفعل
المعجز الذى يخرق قوانين العلم والطبيعة . والسحر خداع للحواس
ودوران حول انتباه الشعور . أما المعجزات فقد ارتبطت بتاريخ الإنسانية
فى الماضى من أجل تحرير الشعور وبعد اكمال الغاية : استقلال العقل
وحرية الإرادة ، أصبح الانسان قادرا بعقله على فهم قوانين الطبيعة
الثابتة وادراكها ، كما أصبح قادرا بإرادته على تسخيرها لصالحه (١٤٢) .
ان عيب الحدوث هو جعل العالم تابعا غير مستقل هشا ، أقرب الى
العدم منه الى الوجود لا استقرار فيه ولا نظام ، طيعا لإرادة قاهرة
تسيره كيفما تشاء . وميزته أنه يجعل الانسان قادرا عليه ، طيعا لقدراته

(١٤١) المواقف ص ٨٦ — ٨٧ ، النحل ص ٥٧ ، المقاصد ص ٢٧٣
— ٢٨٤ ، طالع الانوار ص ٦٠ ، مطالع الانظار ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٤٢) انظر كتابنا « لسنج : تربية الجنس البشرى » وايضا
الفصل التاسع عن النبوات .

ومستقبلا لفعله الحر ، يكفيه حسبها يشاء . فينشأ الصراع بين ارادتين
ارادة الزعيم الاوحد أم ارادة الجماعة والامة .

ان مفهومى القدم والحدوث هما فى حقيقة الامر من الامور الاعتبارية
التي توجد فى الذهن لا فى الخارج . وهما مفهومان متضايغان اذ لا يفهم
احدهما بدون الآخر ، بل ومتعارضان بقدر ما يعطى للاول يسلب من الآخر ،
وبقدر ما يعطى للآخر يسلب من الاول . ويكون السؤال : ايهما الاساس
وايها الفرع ؟ الحادث أولا ثم بالقلب يتحول الى قديم ؟ أم القديم أولا
ثم بالقلب يتحول الى الحادث ؟ ان المشاهدة تثبت ان المعرفة انما تنشأ
من خلال الحواس وكما وضع ذلك فى نظرية العلم . وبالتالي ينشأ
مفهوم الحادث أولا فى ذهن الانسان اذ انه يعيش فى عالم متغير متقلب ،
عالم الكون والفساد بتعبير القدماء . ثم يتحول هذا المفهوم بفعل الايمان
أو اقتضاء لمطلب نفسى الى النقيض وهو القديم حتى يستطيع الانسان
ان يجد اتزانه فى العالم بين المثال والواقع ، بين الواجب والممكن أو بين
القديم والحادث . فالانسان موجود بين عالمين .

٤ — الوحدة والكثرة : وتبلغ أيضا قمة الأبحاث النظرية فى مبحث
« الوحدة والكثرة » كما كان الحال فى مبحث الوجود والعدم ، وهو
المبحث الميتافيزيقى الاول كما هو معروف فى الفكر البشرى (١٤٣) . تظهر
نظرية الوجود أيضا فى مبحث الوحدة والكثرة ويضم هذه المرة الميتافيزيقا
والانطولوجيا وليس الميتافيزيقا والطبيعة كما هو الحال فى مبحث القدم
والحدوث . وهما أيضا مفهومان متضايغان لا يفهم احدهما الا بالاحسالة
الى الآخر . ولكن بما انهما مفهومان مجردان ، وليس احدهما مجردا
والآخر حسيا ، صعبت معرفة النشأة الحسية لاحد المفهومين الوحدة أم
الكثرة ، ايها الاصل وايها الفرع . فالانسان واحد والآخرون والأشياء

(١٤٣) نظرا لصعوبة هذا المبحث وطابعه المجرد ايضا فقد افقده الفنى من
المقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦ مثل مبحث المساهمة مما يدل على
الطابع التجريدى الصرف الذى — فيها يبدو — لا صلة له بالفكر
الذنى . وهو غير صحيح لانه فكر دينى مجرد أو فكر عقلى مثالى كتطوير
الفكر الدينى . المواقف ص ٧٨ — ٨٤ .

كثيرة فهل الوحدة أصل الكثرة استنباطا أم أن الكثرة أصل الوحدة استقراء ؟ هل الجدل النازل هو الأصل أم الجدل الصاعد ؟ هل هما منهجان عقليان أم طريقتان وجوديان ؟ عمليتان شعوريتان أم حركتان اجتماعيتان ؟ من الأعلى إلى الأدنى أو من الأدنى إلى الأعلى أم قانونان تاريخيان من الإمام إلى الخلف أو من الخلف إلى الإمام ؟

(١) الوحدة : الوحدة تساوق الوجود عند القدماء فلا وجود

بلا وحدة . ولما كان الوجود كثيرا فإن الوحدة تساوق الكثرة . الوحدة والتعدد واجهتان لشيء واحد . والوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور مشاركة في الماهية ، في حين أن الكثرة ما يقابلها من الاعتبارات العقلية دون أن تكون عدما لها أو ضدا أو مضافة . فمقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية بل عرضية . الوحدة عدم القسمة إلى أمور مشتركة ، والكثرة قسمتها إلى أمور مشاركة . أما الوحدات العددية فهي وحدات مستقلة في حين أن مراتب الأعداد متباينة بالماهية . وينقسم الواحد إلى واحد بالشخص وهو الذي يمنع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين ، وإلى واحد من وجه وكثير من وجه وهو الواحد بالغير . والواحد بالشخص أن لم يكن له مفهوم فهو الوحدة مثل النقطة . وإن كان له مفهوم فهو إما ذات تصنع أو تفارق أو تتصل حين تشابه الأجزاء أو تجتمع حين اختلافها وهذا هو الواحد الانطولوجي . أما الواحد من وجه والكثير من وجه أى الواحد لا بالشخص فهو إما أن يكون ماهية إذا أطلق على النوع أو يكون جزءا منها إذا أطلق على الجنس والفصل وإما أن يكون خارجا عنها ، ويكون إما محمولا أو موضوعا . وهذا هو الواحد المنطقي . كما ينقسم الواحد الوجودي إلى تام وناقص ، وينقسم التام إلى طبيعي ووضعي واصطناعي . والواحد المنطقي يكون اتحادا إما بالنوع في المماثلة أو بالجنس في المجانسة أو بالعرض . والواحد بالعرض بالكم مساواة ، وبالكيف مشابهة ، وبالإضافة مناسبة ، وبالشكل مشكلة ، وبالوضع موازاة ، وبالأطراف مطابقة (١٤٤) . يثبت هذه الأمور الحكماء

(١٤٤) المواقف ص ٧٨ — ٨٠ ، طوابع الانوار ص ٦٠ — ٦٣ .
المقاصد ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، ص ٣١٨ — ٣٢١ ، شرح المقاصد ص ٣٨٧ .

وينكرها المتكلمون . ويبدو أن اثبات الحكماء هو الذى طغى على انظار المتكلمين نظرا لدخولها كجزء من نظرية الوجود بالرغم من خشية المتكلمين من اثبات المعانى خارج الذهن خشية الوقوع فى الشرك . ولما كان اثبات الحكماء سوريا خالصا فلم يعيش فى وجدان الامة . وفى حقيقة الامر ان هذه الامور من الاعتبارات العقلية الخالصة اى انها من وضع الشعور واسقاطها على الواقع . الوحدة والكثرة تصوران او نظرتان او قطبان للشعور يشارك فيهما العقل والخيال (١٤٥) . ولكنهما يعبران عن تصور مثالى للعالم الذى هو تجريد للعواطف الدينية والمواقف الاجتماعية والسياسية ، فالوحدة والكثرة فى نشأتها ليسا مفهومين رياضيين او تصوريين منطقيين بل وضعان اجتماعيان وموقفان انسانيان . فهناك الواحد والكثير على مستوى الطبقات الاجتماعية والأحزاب السياسية والدول المستقلة . قضية الوحدة والتنوع مثل قضية الهوية والاختلاف تظهر فى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والوطنية . هناك نظم واحدة بلا تعدد ، فتظهر نظم تسلط وطنيان . وهناك نظم تعدد وتكثر فيظهر فيها التشتت والتفرق وسيادة الأقوى على الأضعف . وإذا كان القدماء قد صاغوا الأمر على مستوى صوري خالص فانما يرجع فى حقيقة الأمر الى موقف ديني من العالم — فالله هو « الواحد » والخلق هم الكثير — يعبر بدوره عن موقف اجتماعي وسياسي ، فالحاكم هو الواحد والمحكوم كثيرون ، وصاحب رأس المال واحد والمنتجون كثيرون ، والرئيس واحد والمرؤوسون كثيرون ، والحق واحد والباطل كثير ، والصواب واحد والخطأ كثير ، والهدى واحد والضلال كثير ، مما يرجعنا الى طبيعة المجتمعات احادية الطرف ومما يحيلنا الى حديث « الفرقة الناجية » (١٤٦) ، لذلك غابت فى وجداننا القومى وحدة الشخصية بلا نفاق ومداهنة وتعلق ،

(١٤٥) « الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا أن الوحدة أهرف عند العقل والكثرة عند الخيال . ولذلك يقع كل فى تفسير الآخر » المقاصد ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

(١٤٦) انظر مقالنا « الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر » الدين والثورة فى مصر (١) « فى الثقافة الوطنية » ، وايضا الخبائث « من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية » .

ووحدة الطبقات الاجتماعية بلا اغنياء وفقراء ، والوحدة الوطنية بين
فرقاء النضال ، والوحدة السياسية بين الدول المستقلة حديثا ، والوحدة
الاقتصادية بين الدول المتكاملة بالرغم من شعارات وحدة الهدف ، ووحدة
المصير ، ووحدة الذات ، ووحدة اللغة ، ووحدة الدين ، ووحدة الأمة .
هناك الوحدة بلا كثرة في النظام والحكم . وكثرة بلا وحدة في الدول
والشعوب والمصالح المتباينة والأهواء المتضاربة ومعارك الحدود وحرب
الأذاعات والتخوين المتبادل (١٤٧) .

(ب) الكثرة : أما مباحث الكثرة فانها في الغالب مباحث الاثنينية

وكأن الجمع قد تقلص الى المثنى دون ما بعده مع أن الاصوليين قد جعلوا
اقل الجمع ثلاثة . ويبدو أن التقابل بين الاثنين قسمة عقلية تساعد على
تجريد العواطف الدينية ووضعها في صيغة القديم والحادث والواجب
والممكن . فالواحد هو الواجب القديم والكثير هو الممكن الحادث .
والاثنان هما الغيران . ولا يتحدان لأن الاختلاف بين الهويتين أو الماهيتين
اختلاف بالذات . الغيرية نقيض الهوية . وينقسم الاثنان قسمة عقلية
مجردة صرفه . ان اشتركا في الماهية فهما متماثلان والا فهما متخالفان .
وان اشتركا في الوضع فهما متلاقيان والا فهما متساويان وان لم يشتركا
فهما متباينان . وان امتنع اجتماعهما فهما متقابلان (١٤٨) . وان وجدنا
معا فهما اما ضدان أو مضافان . وان كان أحدهما وجوديا والآخر عذميا
فهما اما حقيقيان أو مشهوران . وان لم يعتبر الوجود والعدم أحدهما
سلب والآخر ايجاب . وقد يقتصر الأشاعرة تسهيلا للقسمة على ثلاثة
أقسام : المثلان وهما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية ، المشاركة

(١٤٧) هذه الوحدة في اطار التعدد هي التي يشير اليها القرآن
أولا بالتركيز على الوحدة « الرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار »
(٣٩ : ١٢) ، « وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) ،
« كان الناس أمة واحدة » وأحيانا على الكثرة « ولو شاء الله لجعلكم
أمة واحدة ولكن ليلوكم فيها آتاكم » (٤٨ : ٥) ، « ولو شاء ربك لجعل
الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » (١١ : ١١٨) .

(١٤٨) عند النجار الله مماثل للحوادث في وجوده عقلا المواقف

في الوجوب والامكان والاستحالة ، والضدان وهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل من جهة ، ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل ، والمتخالفان وهما موجودان لا يشتركان في صفة النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة (١٤٩) . والمتقابلان لا يجتمعان عند الحكماء في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة . فاما ان يكون أحدهما سلبا للآخر أو لا يكون . والاول هما المتضايفان والا فهما الضدان . ولا يكون التضاد الا بين أنواع جنس واحد . وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة اذ التضامن فيه بالعرض . لا تنطبق اذن هذه القسمة العقلية الصورية على الأعمال اليومية والمواقف الانسانية . ولا تضاد الا بين الأطراف وذلك ثابت بالاستقراء . وقد يكون التقابل بالذات بين السلب والايجاب أو قد يكون التضاد أقوى التقابلات (١٥٠) . والسؤال الآن ما الحكمة من كل هذه التقسيمات النظرية الصورية مسبقا دون تجارب تصدقها ودون أي موضوع تشير اليه ؟ هل هي حلول نظرية لمباحث نظرية وكاننا في الرياضيات البحتة وبالتالي استطاعت الأمور العامة ان تعطينا علما اولانيا لمقولات الفكر ومناطق الوجود أم اننا في فكر مثالي كنوع من التجريد والتنظير للفكر الديني الذي يعبر عن عواطف الايمان ؟ الا تنتهي هذه المعادلات كلها الى ثنائية « الله » والعالم ؟ ليس موضوع الوحدة والكثرة هو على نحو ما موضوع وحدة الذات وتعدد الصفات اول موضوع في الالهيات ؟ وهل الحياة الانسانية والتجارب البشرية تتضمن هذه التقسيمات الرياضية ؟ وماذا عن التقابل والتضاد وعدم الاشتراك في الماهية والتغاير ؟ الا توجد تجارب انسانية مثل الحب والوفاء والاخلاص والتضحية تثبت امكانية الاتحاد بين الاثنين المتغايرين وان الهوية اعمق من الاختلاف وان الواحدية اصل الاثنائية ؟ يبدو ان رغبة العواطف الدينية في التمييز بين « الله » والعالم دافعت العقل الى ان يضحى بالتوحيد المطلوب الدفاع عنه . فانقلب الهدف الى هدف مضاد . هذا الاثبات للثنائية كتغاير مبدأ قد يكون وراء الازدواجية

(١٤٩) هذا هو رأى الاشعري ومنعه المعتزلة المواقف ص ٨٣ .

(١٥٠) المواقف ص ٨٠ — ٨٤ ، المقاصد ص ٣٩٠ — ٣٩٦ ،

ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، الدر النضيد ص ١٤٠ ، أشرف المقاصد ص ٣٠١ .

في شخصيتنا القومية وما ترتب عنها من آثار في السلوك (١٥١) . وقد تكون وراء التثشت والتشعب والتضارب في حياتنا السياسية وكأننا أصحاب ديانات ثنوية ولسنا دعاة توحيد !

٥ — العلة والمعلول : والمبحث الأخير في الأمور العامة هو مبحث « العلة والمعلول » ، مستعار من علوم الحكمة ومن علم أصول الفقه وكان علم أصول الدين وهو بصدد تأسيس المقدمات النظرية لم يستطع أن يبدع أسسا له واكتفى باستعارة أسسه من العلوم النقلية الأخرى . ويشمل المبحث أيضا مفهومين : « العلة » و « المعلول » . وتوضح العلة قبل المعلول أى الفاعل قبل الفعل ، والسبب قبل المسبب كما هو الحال في الواجب والممكن ، والقدم والحدث . وهو الوضع الاستنباطي العام الذى يبدأ من الكل الى الجزء أو ما يسمى بالتنزيل دون البداية بالمعلول والانتهاء الى العلة استقراء كما هو الحال في الفكر العلمى بوجه عام . وهناك عدة تعريفات لليلة كلها تكرر نفس اللفظ وتكون أقرب الى تحصيل الحاصل منها : « ما كان المعتل بها معتلا » أو « ما أوجبت معلولها عقبها على الاتصال وان لم يمنعها مانع » أو « التى تغير حكم محلها وتنقله من حال الى حال » أو « ما تجدد الحكم بتجددها » أو « الصفة الحالة للحكم أو المثيرة له أو المؤثرة فيه » أو « كل ما أوجب استحقاقه تسميته به أو الصفة الموجبة لن قام به حكما » (١٥٢) . فهى كلها تعريفات نظرية لا تختلف كثيرا فيما بينها من حيث دلالاتها . فالمبحث هنا عن الأسس النظرية العامة للعلم وليس تعريفا محددا لاحدى مقدماته . وقد تكون معنى أى ليست ذواتا قائمة بل معانى خشيية التعدى على الارادة « الالهية » المشخصة وانكارا اية فاعلية لها . وقد تكون العلة تصورا بديها ليس فى حاجة

(١٥١) انظر مقالنا « التفكير الدينى وازدواجية الشخصية » قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

(١٥٢) التعريف الاول لابن الرواندى والثانى للكعبى والثالث لعظم المعتزلة والرابع للاشاعرة .

الى تعريف (١٥٣) . وفي كل الاحوال يقوم مبحث العلة والمعلول على فكرة الاحتياج مثل مباحث الواجب والممكن والقدم والحدوث . فكل شيء محتاج الى غيره ، وهو احتياج ضرورى . فالمحتاج اليه هو العلة والمحتاج هو المعلول ، ويجعل الاحتياج العلة مستقلة والمعلول تابعا وتكون العلاقة بينهما علاقة الاستقلال بالتبعية . والعلة لا تتعدى محلها كما هو الحال فى العلم الطبيعى ، او يتعداها كما هو الحال فى العلم الالهى لان « الله » يريد بارادة حادثة قائمة بذاتها . فتوابع الحياة كالعلم والقدرة اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للجبيح حكمها مع ان هذا يتوقف على الموقف انخاص كما يتوقف على قوة العلة والتاثير وعلى نطاق العلل الطبيعية والموانع والشروط وليس فقط على العلة الاولى المشخصة (١٥٤) . والعلة والمعلول او العلية والمعلولية اعتباران متضايان لا يفهم احدهما الا بالآخر من لواحق الوجود والماهية ومن الاعتبارات العقلية التى لا تتحقق فى الاعيان والا لزم التسلسل عند المتكلمين . ولا يجتمعان فى شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التى هى علة لمعلولها ومعلولة لعلتها . والسؤال الآن هل هما من لواحق الوجود والماهية ام بحث مستقل من الامور العامة ؟ واذا لم يكن لها جود فى الخارج فهل قوانين الطبيعة من وضع الذهن ؟

وتطغى مباحث الحكماء على مبحث العلل خاصة فى نظرية العلل الاربعة : المادة والصورة للركب والفاعلية والغائية للبسيط . فعند الحكماء لا يكون البسيط قابلا وفاعلا ، وهو تصور تنزيهى للبسيط وكان الفاعلية شرف والتاثير نقص ، وكان العلية كمال والمعلولية نقص . فالعلة عند الحكماء اما جزء الشيء او خارجا عنه . والاول اما الصورة ان كان بالفعل

(١٥٣) المواقف ص ٨٥ — ٩٥ ، المتسامد ص ٣٢٩ — ٣٣٢ ،
الشامل ص ٢٧٢ — ٢٨٦ ، ص ٦٤٦ — ٦٦٩ ، ص ٦٧٨ ، المحصل
ص ١٠٤ .

(١٤٥) العلة لا يتعدى محلها عند اكثر الاشاعرة . وانكره الاستاذتفريعا على القول بالحال والبصريون المعتزلة لان « الله » يريد بارادة حادثة قائمة بذاتها . وكان الاشاعرة هنا اقرب الى الفكر العلمى الحسى والمعتزلة اقرب الى الفكر الدينى المثالى ، الشامل ص ٦٧٨ .

أو المادة ان كان بالقوة . والمادة لها أسماء عدة فهي القابل والعنصر في البداية « والاسطقس » في النهاية . والمادة والصورة علتان للماهية والوجود . أما الثانى فأما ما به الشيء وهو الفاعل أو ما لأجله الشيء وهى الغاية ، وكلاهما علة الوجود . الصورة والمادة للمركب والغاية لا تكون الا لفاعل مختار . وهنا تبدو نظرية العلل الأربع معبرة عن تصور مثالى للعالم الذى يعبر بدوره عن عاطفة دينية متطهرة . ويبدو فيها « الله » علة فاعلة وعلة غائية فى آن واحد ، متقدم على العالم ولاحق عليه ، يدفع بالارادة ويحرك بالعشق . ثم يستعير المتكلمون بعض أحكام العلل من الحكماء منها أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لأن الاحتياج للعلة وليس للعلل واحدة أم كثيرة ولأن العلتين أجزاء لعلة تامة واحد . وأما المثلان فهما واحد بالنوع ويجوز تعليله بعلتين مستقلتين . ويمكن لمعلولات كثيرة أن يكون لها علة واحدة بسيطة . وليس السبب فى ذلك أن جميع الممكنات مستندة الى « الله » فذلك هو المطلوب اثباته . لذلك منعه الحكماء الا بتعدد آلة أو شرط أو قابل منعاً للاطلاق . كان يمكن لمبحث العلة والمعلول والأمثلة المعطاة من الحرارة والبرودة والسخونة أن تكون مدخلا للعلم الطبيعى وأن يتحول المنهج من القسمة العقلية الى التجربة الفعلية فينشأ العلم وتتحوّل ميتافيزيقا الوجود الى علوم الطبيعة ولاصبح التوحيد مقدّم على نشأة العلم والتوجه نحو العالم بدلاً من التعبير عن العواطف الدينية بقسمة عقلية متطهرة والاتجاه خارج العالم . لقد استطاع الحكماء تفصيل العلل المادية ، فالقوة الجسمانية لديهم تنفد اثرها متناهيًا فى المدة والشدة والعدة لأن كل قسوة فى المادة لها مقاومة وحركة قسر ذاتى . الا أن تدخل الفكر الايمائى التطهرى يقضى على الفكر العلمى كى يوحى بأن العلة البسيطة وحدها هى التى لها تأثير غير متناه . ان بزوغ الفكر العلمى من خلال الفكر التطهرى ليبدو واضحاً فى مبحث العلة والمعلول . ويتم الصراع بين تعدد العلل الثانية ووحدة العلة الاولى وكان مبحث الوحدة والكثرة هو الذى ساد مبحث العلة والمعلول خاصة عند الحكماء (١٥٥) .

(١٥٥) المواقف ص ٨٦ — ٨٨ ، طوابع الانوار من ٦٩ — ٧٠ ، المقاصد ص ٣٣٦ — ٣٤٨ ، ص ٣٥٠ — ٣٥٤ ، طوابع الانوار من ٧٠ ، المحصل ص ١٠ .

ولكن تبارى المتكلمون فى مبحث العلة والمعلول لاثبات امتناع الدور واستحالة التسلسل الى ما لا نهاية وضرورة الانتهاء الى علة اولى ليست معلولة لعللة اخرى وكان العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول ، ان تكون العلة معلولا وان يكون المعلول علة الى ما لا نهاية ، وكان هذه العلاقة مضادة للفكر الدينى الطولى التطهرى . ولماذا يكون الدور ممتنعا اى ان يكون شيان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها ؟ ولماذا التفكير فى العلة والمعلول ببداية مطلقة وفى خط طولى ؟ ولماذا لا تكون العلة معلولا ويكون المعلول علة فى دورة ابدية مثل الماء والبخار والطاقة والمادة ؟ وفى المثل المشهور بين « الفرخة والبيضة » ، لماذا البحث عن « بيضة » او « فرخة اولى » ؟ واى التصورين اقرب الى العلم التصور الطولى ام التصور الدائرى ؟ اى التصورين يعبر عن الفكر الدينى ؟ صحيح ان العلة مع المعلول فلا معلول بلا علة ولا علة بلا معلول . ولكن حتى هذا لم يصل اليه وجداننا القومى حتى الآن اذ نرى عللا بلا معلولات ، ومعلولات بلا علل ، ولا يوجد رباط ضرورى بين العلة والمعلول مما يسبب نقل « التكنولوجيا » فى مجتمع متخلف ، ومعالجة قضية التقدم من منظور متخلف (١٥٦) .

ولماذا يستحيل التسلسل الى ما لا نهاية ، ان يستند الممكن الى علة والعللة الى علة وهو اقرب الى تصور اللانهاية اساس التوحيد ؟ لماذا لابد ان نصل بالضرورة الى علة اولى تكون هى علة العلل ؟ اليس هذا هو الفكر الدينى المسبق الذى يقوم على افتراض بداية اولى ونهاية اخيرة ، وغاية قصوى وبقاء ابدى ... الخ ؟ ان كل الاسباب التى تقال لاثبات استحالة التسلسل الى ما لا نهاية لتعبر عن افتراضات مسبقة من العقل التطهرى مثل ان كل ممكن فى حاجة الى واجب . هذا افتراض مسبق ، واسقاط مقولتين دينيتين عقليتين على مفهوم علمى طبيعى وهو العلية ، ان امتناع التسلسل لا يكون الا فى امور موجودة بالفعل وليست

(١٥٦) انظر مقالنا « مأساة الاحزاب المتقدمة فى البلاد المتخلفة » فى الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية ، وايضا « التراث والتجديد » ثانيا ازمة التغير الاجتماعى ص ٣٧ — ٧٥ .

متوهمة أو اعتبارية خالصة . وفي الطبيعة دورات مستمرة ، ولا توجد بداية مطلقة ولا نهاية قصوى . يقوم الفكر العلمى على التواصل والاستمرارية وليس على الانقطاع . والعلة والمعلول وما بينهما متناهيان . ولكن ذلك لا يعنى تحويلهما أو على الأقل واحدا منها الى الضد اى الى علة أولى . فالدافع لذلك الرغبة فى تحجيم العالم ورده الى حدوده من أجل اطلاق قوى طرف آخر تسيطر عليه وتحتويه (١٥٧) . ويجوز أن يؤدى تسلسل العلل الى زيادة المعلول لأنه يمكن أن يكون لعدة واحدة أكثر من معلول (١٥٨) .

وتتداخل مباحث الاصول فى السبب والشرط والممانع والصحة والبطلا ، دون العزيمة والرخصة عند المتكلمين ، وهى احكام الوضع الخمسة (١٥٩) ، كعرض نظرى خالص دون أن تكون مرتبطة بالأفعال أو موجهة للسلوك كما هو الحال فى علم أصول الفقه . لا تتحقق العلة الا باجتماع الشرائط وانقضاء الموانع . ولكن الشرط جزء من الفاعل لأن الفاعل لا يكون الا باستجماع الشرائط وامتناع الموانع . وعدم المانع لبس جزءا من الوجود بل مجرد عرض طارئ كاشف عن شرط وجودى . ويبين الشرط والممانع أن العلة والمعلول تتعلق بأمر تتحقق وليس بمقولات نظرية صرفة .

ويبدو أن مبحث العلة والمعلول يختلف باختلاف نفي الأحوال أو اثباتها مما يدل على أهمية الحال كواسطة بين الوجود والعدم . فعند

(١٥٧) « أننا سنبيين انتهاء الكل الى الواجب بذاته . وعنده تنقطع السلسلة ، وهذا يختفى بالتسلسل فى العلل وانما يتم اذا أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيها الى ابطال التسلسل والا لزم الدور » المواقف ص ٩٠ — ٩١ .

(١٥٨) المواقف ص ٨٩ — ٩١ ، الشامل ص ٦٥٩ — ٦٨٠ ، المقاصد ص ٣٥٦ — ٣٧٤ ، الدر النضيد ص ١٣٩ .

(١٥٩) هذه قسمة الشاطبى فى « المواقفات » انظر أيضا رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse, 3 ieme partie, 1 iere section, ch. 1 L'acte positionnel, PP.332 - 53

اثبات الحال تكون العلة صفة توجب لمحلها حكما فتخرج الجواهر .
 العلة هنا صفة وليست مادة وهو اقرب الى تعريف الأصوليين . وحكم
 الصفة لا يتعدى المحل . المعلول الحكم الذى توجبه الصفة فى محلها .
 فالمعلول ليس مادة بل حكما . العلة صفة والمعلول حكم وهو اقرب الى
 منطق الأفعال عند الأصوليين منه الى فلسفة العلم عند الحكماء . وحكم
 العلة يتعدى محلها ولا يقتصر عليه كما هو الحال عند منكرى الأحوال .
 العلة هنا شاملة وعامة وليست قاصرة وخاصة لان العلة الأولى تتبع فى
 الماوراء الذهنى . والعلة وجودية سواء ضرورة او استدلالا وذلك نفى
 لكون العدم علة . والعلة العقلية مطردة كلما وجد الحكم ومنعكسة ،
 كلما انتفت العلة انتفى الحكم . وكل مطردة منعكسة وليس كل منعكسة
 مطردة ، فالاثبات أساس النفى وليس النفى أساس الإثبات . لذلك
 يظل برهان الخلف برهانا سلبيا خالصا . وايجاب العلة ليس مشروطا
 بشرط ، انها الشرط فى التحقق . ولا توجب العلة الواحدة حكماين مختلفين
 نظرا لضرورة وجود مقاييس عامة للأفعال . ولا يثبت حكم بعلمين على
 عكس نفاة الاحال حتى لا تختلط الأفعال . والفرق بين العلة والشرط
 ان العلة مطردة والشروط غير مطردة ، والعلة وجودية والشرط قد يكون
 عدما او متعددا او مركبا او محل الحكم او صفة . والعلة لا تتعاكس
 بخلاف الشرط . والشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط . والصفة لها شرط
 وليس لها علة . والواجب لا يتحقق على عدم الشرط . والعلة مصححة
 اتفاقا وفى الشرط خلاف (١٦٠) .

وأخر قسم فى مباحث العلة والمعلول يعرضه القدماء هو فيها لا يصح
 تعليله وما يصح وهو ما يعادل مبحث الصحة والبطالان فى علم أصول
 الفقه . فما لا يصح تعليله هو تعليل الذات فى كونها ذاتا فتلك بداهة
 شعورية ووضوح وجودى لا يحتاج الى تعليل . ولا يصح تعليل العدم
 والانتفاء وكل ما يؤدى الى صفة النفى لأن العدم ليس موجودا . ولا يصح

(١٦٠) المواظف ص ٨٥ — ٩٥ ، الشامل ص ٦٥٨ — ٦٨٥ ،
 المقاصد ص ٣٢ — ٣٢٦ ، طوابع الانوار ص ٧٠ ، المحصل ص ١٠ —
 ١٠٦ .

تعلييل صحة كون العالم معلوماً فذلك تحصيل حاصل . والفعل الواقع لا يحتاج الى علة لأن الوقوع ذاته خير دليل على وجود العلة دون ما حاجة الى اثبات . ولا تعلل أوصاف الأجناس ، لما كان السواد سوادا والجوهر جوهرًا فالهوية لا تعلل . ولا يعلل التماثل والاختلاف بالتضاييف بداهة حسية وقانون قلب عقلى . كما لا يعلل تضاد المتضادين وتغاير الفسرين (١٦١) .

أما ما يصح تعليله فهو كل حكم ثبوت لذات قائمة بنفسها عمن معنى قام بها مثل كون العالم عالما والقادر قادرا (اثبات الصفات للذات) . والواجب لا يمتنع تعليله لوجوبه كما أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه (البراهين على وجود « الله » أو اثبات الصانع) . فالحادث موجود وحسى والواجب افتراض عقلى فى حاجة الى اثبات . ويصح تعليل الأحكام المتوقفة على الدليل والتي لا يقطع فيها بإثبات أو نفي اثبات للشيء وكان التعليل عامل مكمل للاستدلال (١٦٢) .

ويتضح من هذا كله أن العلة والمعلول والشرط والمشروط كلها مفاهيم مساعدة للفكر الدينى العقلى . وأن الخلاف حول الأمور العامة هو فى حقيقة الأمر خلاف حول تصور العقائد وكيفية تنظيرها بيدو فيه الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى ، بين الفكر الطبعى والفكر الالهى . كما يتضح من هذه الأمور العامة القسمة الثنائية للوجود التى تعبر عن التصور المثالى للعالم ، وريث التصور الدينى التقليدى مثل الوجود والعدم ، الجوهر والعرض ، القديم والحادث ، وهى القسمة التى تعلى أحد الطرفين كل الثقل الانطولوجى ثم تسلبه كلية عن الطرف الآخر أو على الأقل تجعل أحد الطرفين شارطا والآخر مشروطا ، وتجعل صلتها صلة التابع بالمتبوع وهو ما رسخ فى وجداننا القومى حتى الآن .

(١٦١) الشامل من ٦٨٦ — ٧١٦ ، طوالع الانسوان من ٦٨ ، المقاصد من ٦٨ ، من ٣٢٣ — ٣٧٨ ، المحصل ص ١٠٦ ، المواقف من ٨٥ .

(١٦٢) اتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعلل . أما الأحكام الموقوفة على الدليل فهو رأى القاضى .

يبدو مبحث العلة والمعلول على انه مبحث طبيعى فى فلسفة العلوم أو فى المنطق التجريبي أو مبحث اصولى يحل منطق السلوك أو مبحث فلسفى عام عن العلة الأولى والعلل الثانية . وفى هذه الحالة الأخيرة يكون تعبيرا من الموقف الدينى الذى يعبر عن نفسه بالعلهارة العقلية التى تعبر عن نفسها بدورها فى قسمة عقلية ذات طرفين تنظمها علاقة شرف . فالبسيط اشرف من المركب ، والكلى افضل من الجزئى ، والذاتى سابق على العرض ، والعام له الاولوية على الخاص وذلك لان العلة اشرف من المعلول وسابقة عليه . وهل مبحث العلل ادخل فى نظرية العلم أو فى نظرية الوجود ؟ الى أى حد يمكن أن يكون مبحث العلل أساسا عقليا أو وجوديا للعقائد ؟ وما اختلاف ذلك عن علوم الحكمة وعلم اصول الفقه ؟ أم أن هذه الاسس العقلية هى التى اتاحها العصر والتى كان لابد وأن تدخل فى البحث عن أسس عقلية للعقائد (١٦٣) ؟ وهل هى مجرد أبحاث مجردة ميتافيزيقية خالصة أم أنها تتجاوز حدود نظريتى العلم والوجود فى المقدمات النظرية الى توجيه السلوك وتنظيم الأفعال ؟ وأحيانا يثور الشعور كله باسم التجربة الحية ضد هذه التقسيمات العقلية التى تترك الشعور فارغا من أى مضمون حتى لو عبرت هذه التقسيمات عن الطهارة العقلية والنظرة المثالية للعالم تعبيرا عن الموقف الدينى (١٦٤) . هل هذه الامور النظرية العامة مستمدة من طبيعة العقل ويمكن تطبيقها على معطيات دينية أخرى أم أنها مستمدة من العقائد « الاسلامية » وبالتالي يمكن لكل عقائد اقامة امور عامة نظرية خاصة بها ؟ يسمح الافتراض الاول باقامة علم بديهي اولانى لجميع العقائد *Axiomatique* بينما يحتاج الافتراض الثانى الى وضع الامور العامة الخاصة بكل نسق

(١٦٣) وهى نفس الاسس التى اتاحها العصر للشافعى لوضع علم اصول الفقه فى « الرسالة » .

(١٦٤) ومن هنا خرج التصوف كرد فعل على كل هذه التقسيمات العقلية الصورية الفارغة مؤثرا البداية بالتجارب الحية المباشرة ، وبالرؤية الحدسية لماهياتها ولو أنها كانت مفارقة للواقع الاجتماعى السياسى للامة وتعكس رد فعل عليها .

عقائدى فى نظرية اعم تكون هى المقدمات الاولى لكل نظام عقائدى (١٦٥) .
والسؤال الاهم : هل التزم علم اصول الدين بهذه « الامور العامة » ام
انه خرج عليها فى حومة الحماس للعقائد ، وفى فورة الانفعال الدينى حتى
تساقطت المقدمات النظرية بعد ان اصبحت فارغة بلا مضمون وعادت
العقائد كما بدأت مضمونا للايمان ؟ وهل الامور العامة الآن هى هذه
الاطر النظرية التى تعتمد على القسمة العقلية والانتهاى الى طرفين ومنطق
علاقات بين الاعلى والادنى ام انها الظروف الاجتماعية والسياسية التى
تعيشها الامة والتى تفرض اطارها النظر ؟ لقد كانت العقائد قديما فى
حاجة الى تنظير من اجل الدفاع عنها ضد المخاطر النظرية التى واجهتها
من العقائد المجاورة اما الآن فالعقائد فى حاجة الى توير ضد المخاطر
العملية التى تواجهها والتى تهدد الانظمة المنبثقة منها . فالامور النظرية
العامة التى صاغها القدماء بحثا عن اسس عقلية للعقائد هى الأوضاع
الخاصة لدينا التى تفرض علينا الدفاع عن مصالح الامة (١٦٦) .

ثالثا : فينومينولوجيا الوجود ، (الاعراض) :

تعنى كلمة « فينومينولوجيا » هنا ببساطة ظواهر الوجود لما كانت
الاعراض هو ما يظهر ، وما تبدو الاجسام من خلاله (١٦٧) . فقد كانت

(١٦٥) توحى كتب العقائد بالافتراض الاول مثل « وقيل موضوعه
هو الوجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث
هنا على قانون الاسلام » المواقف ص ٧ انظر أيضا بحثنا .

Hermeneutics as Axiomatics. in Religious Dialogue & Revolution.

(١٦٦) انظر الفصل الاول : تعريف العلم ثالثا — موضوعه د —
الامور العامة . وانظر أيضا بحثنا « مناهج التفسير ومصالح الامة »
الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

(١٦٧) لا يعنى استعمال لفظ « الفينومينولوجيا » هنا أى إشارة
الى المنهج المعروف بهذا الاسم فى الحضارة الاوربية والذى كتبنا فيه
رسالتنا الثانية Exégèse de la Phénoménologie. بل يعنى استعمال اللفظ
صوتيا بمعنى « ظواهر » كما استعمال القدماء الفاظ شاطيفغورياس ،
بارى ارمينياس ، انالوطيقا . الخ . وكان يمكن تسميتها ببساطة
« ظواهر الوجود » ولكننا آثرنا اتساق الاسماء الثلاثة « ميتافيزيقا
الوجود » ، « فينومينولوجيا الوجود » ، « انطولوجيا الوجود » .

« ميتافيزيقا » الوجود أو الأمور العامة المدخل النظري لنظرية الوجود عن طريق التوحيد الصوري بين العقل والوجود . أما الآن فهو المدخل الطبيعي الواقعي الحسي الاستقرائي للوجود ، الوجود كما يبدو من خلال الظواهر . ومن ثم فهو مبحث في « الظاهريات » . قدمت « الأمور العامة » الأطر النظرية لظواهر الوجود ، الأولى كصورة والثانية كمضمون ، ومن ثم تتحول وحدة العقل والوجود من مستواها الصوري في « ميتافيزيقا » انوجود أو « الأمور العامة » الى مستواها المادي في « فينومينولوجيا » الوجود .

١ — تعريف العرض واثباته وقسمته واحكامه وشايقته : العرض صفة للشيء ، والأعراض مظاهر الطبيعة ، ما يظهر للإنسان كموضوع للوصف . تتصدر مبحث الأعراض اذن نظرية في الصفات اذ انها أعم من الأعراض ، والأعراض احدى حالاتها . وبصرف النظر عن هذا المدخل النظري للأعراض وصلتها بالصفات وهل الصفات مادية في الشيء وبالتالي تكون موضوعا لعلم الطبيعي أم معاني في الشعور وبالتالي تكون موضوعا للفلسفة فان تعريف العرض عند المتكلمين هو انه موجود قائم متحيز أو ما لو وجد لقام بالتحيز لانه ثابت في العدم (١٦٨) . وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوم .

واثبات الأعراض معلوم بالحس والمشاهدة . لماذا ثبتت الأعراض ثبتت الجواهر بالضرورة فلا توجد الأعراض الا في محل وهو الجوهر . ومن ثم يستحيل اثبات الجوهر جسما دون اثبات للأعراض لأن الجوهر لا يعرف الا من خلال الأعراض كما ان الوجود لا يعرف الا من خلال مظاهره . وانما تعبر هذه المحاولة عن رغبة في ادراك الثبات لا الحركة ، والدوام لا التغيير . واثبات الأعراض أبعاضا للأجسام مشكلة لفظية فسواء كان العرض في الجسم أو بعض الجسم فهو موجود . واثبات الأعراض صفات للأجسام أو معاني لا هي الأجسام أو غيرها محاولة

لادراك الطبيعة في بعديها الصورى والمادى ، العقلى والحسى . ان اثبات الاعراض فى نهاية الأمر هو اثبات لبعدى الطبيعة الاعراض والجواهر لما كانت الجواهر لا تتعزى عن الاعراض ولما كانت الاعراض لا توجد الا فى محل . ومن ثم يصعب نفى الاعراض (١٦٩) .

وتنقسم الصفات الثبوتية باعتبارها اعراضا الى صفات نفسية وهى التى تدل على الذات مثل الجوهر والوجود أو الذات وإلى صفات معنوية وهى التى تدل على معنى زائد كالتحيز والحدوث وقبول الاعراض (١٧٠) . وهى نفس القسمة القديمة للممكن عند الحكماء أو للحادث عند الفلاسفة

(١٦٩) لم ينكر وجود العرض ككل الا ابن كيسان اما لحساب الجواهر أو اثارا للثبات وتطهرا من التغير والزوال ، ونفى أبو هاشم الجبائى جملة من الاعراض كالبقاء والادراك والكثرة والالم والشك الفرق ص ١٩٦ — ١٩٧ ، الملل ج ١ ، ص ١١٦ ، الشامل ص ١٧٧ — ١٧٩ ، ونفى أبو الحسين البصرى كون الاكوان اعراضا ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ ، وقد اتهم نفاة الاعراض بالالحاد ، الارشاد ص ١٨ — ١٩ ، وانكار البعض للاعراض النسبية قد يكون راجعا الى الالهيات ، فالله لا شئ معه ولا شئ يدخل فى نسبة مع الله . المحصل ص ٥٨ — ٦٣ ، طوابع الانوار ص ١٠٠ ، وقد اختلف الناس فى الحركات والسكون والافعال بين الاثبات والانكار . لم يثبت الاصل الا الجسم مقبالات ج ٢ ، ص ٣٤ ، أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، الشامل ص ١٦٨ ، الاقتصاد ١٦ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢٨ — ١٤١ ، ص ١٤٠ — ١٤٢ ، وقد أثبت هشام بن الحكم وجههم الحركة والسكون الا انها اعتبارا الحركات أجساما الفرق ص ١٩٦ — ١٩٧ ، وعند ضرار الالوان والطعون والاراييح والحرارة والبرودة ابعاض الاجسام ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣٥ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٠ — ١٤٢ ، وعند هشام بن الحكم الاعراض صفات اجسام ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٤ — ٣٥ ، ص ٥٢ — ٥٣ ، كما اختلف الناس فى المعانى . فعند الجبائى واحمد الفرائى الحركة لا لنفسها ولا لمعنى مقالات ج ٢ ، ص ٥٦ . وعند عباد الاعراض غير الاجسام ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٧ . ويثبت الاعراض بالاضافة الى أهل السنة هشام وبشرو جعفر بن حرب والاسكافى ، الفرق ص ٣٢٨ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، أصول الدين ص ٣٧ ، التمهيد ص ٤٢ — ٤٤ ، الشامل ص ١٦٨ ، ولاستعراض حجج النفى والاثبات انظر الشامل ص ١٦٨ — ١٨٦ .

(١٧٠) هذه القسمة الثنائية الاولى عند الاشاعرة ، الموافق ص ٩٦ .

الى جوهر وعرض . فالممكن اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر . والحدث اما ان يكون متحيزا وهو الجوهر او قائما بالتحيز وهو العرض او لا متحيزا او لا قائما بالتحيز . وتدل هذه القسمة الاولى على الرغبة في البحث عن نقلة يقينية بديهية تبدأ منها قسمة الوجود تكون هي التوضع او التحيز او الحلول او القيام اى تحقيق الوجود في صورته الاولى ثم تتوالى التقسيمات تبعا لضرورة العقل حتى يتم استنباط الوجود كله ظواهر واجساما من ضرورة العقل . وقد تنقسم الصفات الثبوتية الى صفات نفسية وصفات معنوية كالصفة المعللة وصفات حاصلة بالفاعل وهى الحدوث وصفات تابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها منها واجبة كالتحيز وممكنة تابعة للارادة . فاذا كان القسمان الاولان يؤسسان العلم الطبيعي كان القسمان الآخران يؤسسان العلم الانساني باعتبار كون الشيء قابلا للفعل والاثار (١٧١) .

فاذا كانت هذه القسمة الاولى للأعراض باعتبارها صفات من أجل تعريف العرض فان قسمة الأعراض من أجل تصنيفها هى التى تكشف عنها . فالأعراض عند الحكماء تنحصر في المقولات التسع اعتمادا على الاستقراء . فالعرض اما يقبل لذاته القسمة وهو الكم ، ويدخل فيه المتصل والمنفصل ، او يقتضى النسبة لذاته وهى النسبة اى يكون مفهوما ومعقولا بالنسبة الى الغير . والثانى ما لا يقبل القسمة وهو الكيف الذى لا يقبل القسمة ولا النسبة . وتشمل النسبة سبعة اعراض : الاين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والاضافة ، وان يفعل ، وان ينفعل . فالأعراض التسعة هى الكم والكيف ثم تشمل النسبة باقى الأعراض السبعة . ثم انفصلت الاضافة من النسبة وكونت قسما مستقلا وبالتالي أصبحت الأعراض اربعا الكم والكيف والنسبة والاضافة (١٧٢) . وهنا

(١٧١) هذه القسمة الرباعية الثانية للمعتزلة ، والنفسية منها عند الجبائى خاصة ، المواقف ص ٩٦ .

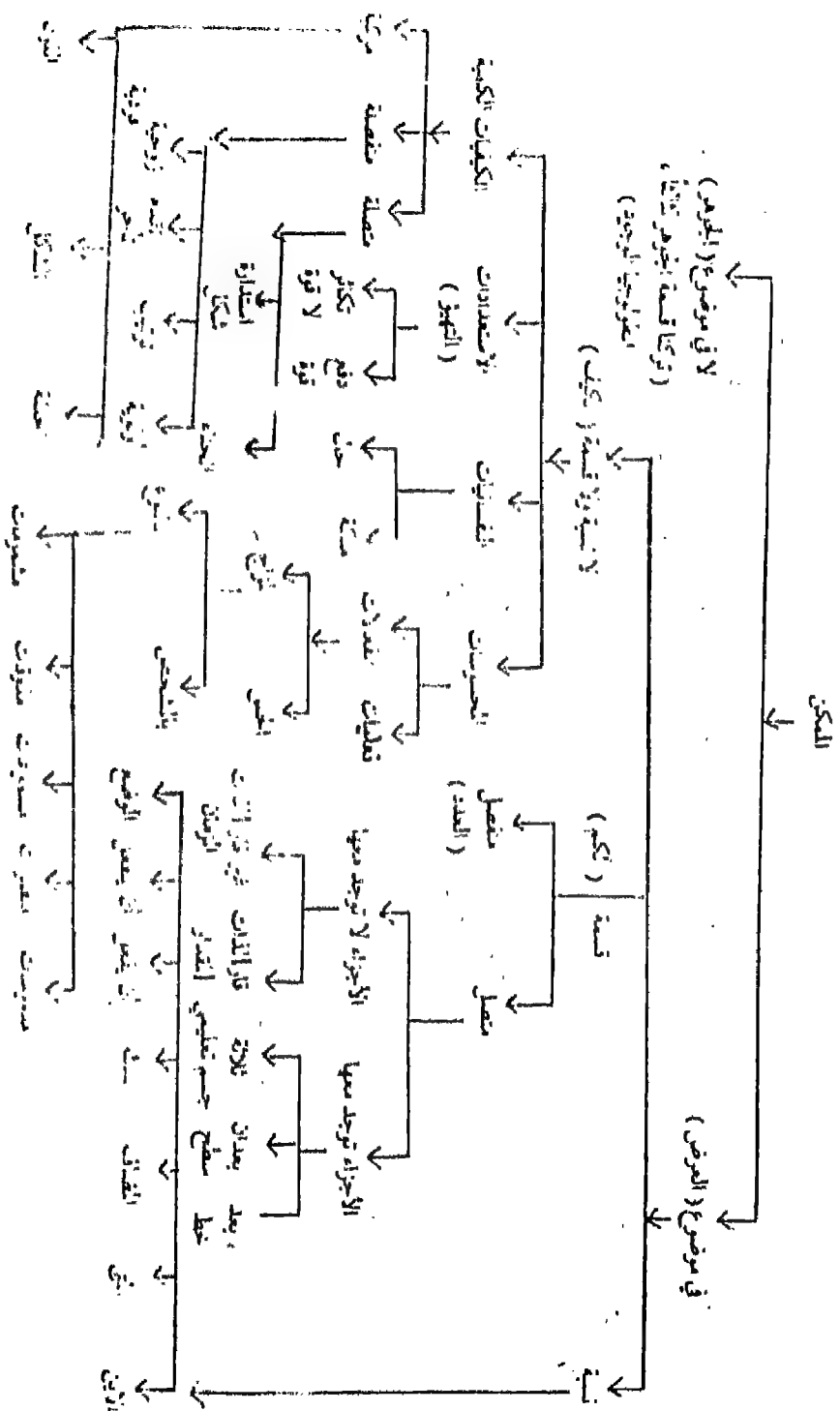
(١٧٢) يرى الرازى أن الكم خاص بالمتصل وحده ، طوابع الانوار ص ٧١ ، المحصل ص ٥٧ — ٦٣ .

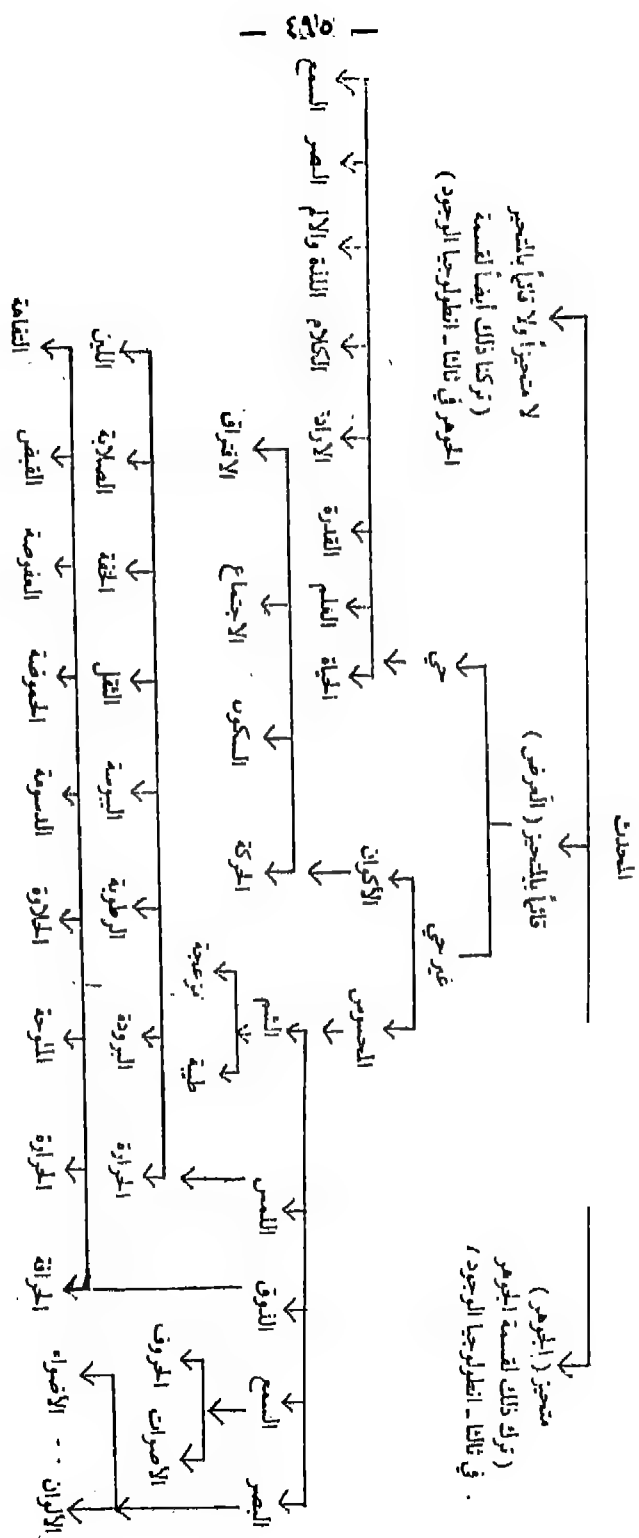
تبدو المقولات التسع تفريعات أكثر مما تتحمل ضرورة العقل التى ترضى
أولا بالقسمة الثلاثية وقسمة وسواها بعد القسمة الثنائية للممكن فى
الموضوع وهو العرض والممكن فى اللاموضوع وهو الجوهر . وهنا يتم
احتواء المقولات الطبيعية فى الممكن مدامت لا تعارض العقل خاصة وأنه
لا يشار الى مصادر تاريخية لها فى حضارات أخرى قديمة أم مجاورة (١٧٣) .
ليست الأعراض أجناسا لما تحتها ، أو أنواعا لما فوقها فليس الأمر هنا
بتعلق بمنطق الدوائر المتداخلة والاستغراق بل صفات الأشياء على
مستوى واحد فى الطبيعة . ويدخل فى تقسيم الإدراك داخل الكيفيات
النفسانية قسمته الى ظاهر وباطن ، والباطن الى تصور وتصديق ،
والتصديق الى جازم وغير جازم الى آخر ما ورد من قبل فى نظرية العلم
مما يدل على أن الفصل بين نظرية العلم ونظرية الوجود ، بين الذات
والموضوع لا وجود له .

أما عند المتكلمين فتنقسم الأعراض الى نوعين . الأول ما يختص
بالحي وهى الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها كالعلم والقدرة .
والثانى ما لا يختص بالحياة كالأكوان والمحسوسات أى الظواهر الطبيعية
الصامتة . وفى حقيقة الأمر أن كلا القسمين ينتميان الى الظواهر الحية
مع اختلاف فى الدرجة لا فى الذع . فالمحسوسات موضوعات للحواس ،
والحواس أحد مظاهر الحياة النفسية والبدنية ، والأكوان لا تعرف أيضا
الا من خلال الحواس ، والحواس مظاهر حية للإنسان . الظواهر الحية

(١٧٣) وبالتالي لا شأن للمقولات التسع بأرسطو أو بفورموريوس
فلا يذكرهما أحد لا من الحكماء ولا من المتكلمين . ولفظ « العرض »
قرأنى . فقد ذكر ست مرات مفعولا به بمعنى الزوال « تبتغون عرض
الحياة الدنيا والله عنده مغائم كثيرة » (٤ : ٩٤) ، « تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة » (٨ : ٦٧) ، « لتبتغوا عرض الحياة الدنيا »
(٣٤ : ٣٣) ، « وان يأتهم عرض مثله يأخذوه » (٧ : ١٦٩) ، « لو كان
عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك » (٩ : ٤٢) ، « يأخذون عرض
هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا » (٧ : ١٦٩) . والعرض هنا بمعنى
الدنيا فى مقابل الآخرة وهى الجوهر دون استعمال اللفظ الآخر .

يقسم الحكماء الممكن كالتالى (المحصل ص ٥٧ — ٦٣) .





اذن هي اول ما يعرفه الانسان من العالم سواء كانت مباشرة او غير مباشرة تظهر الحياة للانسان في العالم قبل ان يظهر له اى شىء او طرف آخر مثل « الله » . ويظهر الانسان ككل حى ، ويظهر العالم كموضوع مدرك للكائن الحى . ويتعبر آخر تظهر الحياة كذات كموضوع . وظواهر الحياة الذاتية والموضوعية معا ظواهر متناهية مرئية وليست ظواهر افتراضية اى ان الاعراض المرئية الملموسة هي موضوع العلم الاول . تقسيم العرض اذن الى غير حى وحى قسمة متداخلة فالمحسوسات جزء من الحى . والالوان والأنواء مدركات للبصر . والاصوات والحروف من مدركات السمع . والحراقة والمرارة والملوحة والحلاوة ، والدسامة والحموضة واليبوسة ، والثقيل والخفة ، والصلابة واللين مدركات لللمس . فالمحسوسات ليست اجساما طبيعية بل هي مدركات من عضو حى وهو جسم الانسان . لذلك نشأ التكرار في وصف العرض الحى بأنه سمع وبصر . واذا عرفنا ان الحواس الظاهرة والباطنة موضوع تحليل في العلوم الضرورية ، المحسوسات والمشاهدات والتجريبيات والحدسيات وبداءات العقول وجدنا ان وصف الانسان قد تكرر ثلاث مرات مرة في نظرية العلم واخرى في اقسام العرض غير الحى وثالثة في اقسام العرض الحى ، وكان الاولى نظرية في العقل ، والثانية نظرية في الموضوع ، والثالثة نظرية في الذات . ويلاحظ على تصنيف المتكلمين تفصيل بعض الاعراض دون البعض (الأكوان ، الالوان) ، ووضع عدم الاعراض مثل الجهل والصمم والعمى ، ووضع موضوعات من نظرية العلم مثل الشك والاعتقاد ، وترك البعض الآخر مثل الصحة والمرض (١٧٤) . ويلاحظ ان قسمة المتكلمين ذات طابع حسى فهي تقسم المحدث ، وليس الممكن ، اى ما هو قائم

-
- (١٧٤) يورد البغدادى اعراضا ثلاثين دون تصنيف وهي : ١ —
 الاكوان ٢ — الالوان ٣ — الحرارة ٤ — البرودة ٥ — الرطوبة ٦ —
 اليبوسة ٧ — الرائحة ٨ — الطعوم ٩ — الصوت ١٠ — البقاء ١١ —
 الحياة ١٢ — الموت ١٣ — العلم ١٤ — الجهل ١٥ — النظر ١٦ — الشك
 ١٧ — السهو ١٨ — القدرة ١٩ — العجز ٢٠ — الارادة ٢١ — السمع
 ٢٢ — الصمم ٢٣ — البصر ٢٤ — العمى ٢٥ — الكلام ٢٦ — الخساطر
 ٢٧ — الالم ٢٨ — اللذة ٢٩ — الفكر ٣٠ — الاعتقاد .

في العالم بالفعل وليس ما هو مفترض بالذهن كما يفعل الحكماء ومن ثم دخلت لديهم في القسمة الاعراض « الروحانية » . وقد تزيد بعض التقسيمات على العرض المشروط بالحياة التحرك وتجعل مظاهر العلم كلها من حياة وعلم وقدرة وارادة وكلام ولذة وآلم وبصر وشم في قسم واحد هو الادراك ثم يقسم الادراك قسمين ، ادراك الجزئيات بالحواس وادراك الكلّيات . وهنا تقترب القسمة من قسمة الحكماء باضافتها الحركة وهو ما سماه الحكماء التهيؤ بالدفع (قوّة) او بالتأثير (لا قوّة)

وفي كلتا القسمتين عند الحكماء والمتكلمين يبدو الانسنان والطبيعة ، وتبدو الظواهر الانسانية الطبيعية كنوع من العلاقة بينهما (١٧٥) . فوجود الانسان في الطبيعة هو اول مظاهر الوجود الانساني . الانسان يوجد مع الآخر ، ويتعامل مع الاشياء . ولولا سقوط هذه المقدمات النظرية لما غاب هذا البعد الطبيعي للانسان او بعد الانسان الطبيعي من وجداننا المعاصر والسؤال الآن : هل هذه القسمة للاعراض طبيعية صرفة أم انها تخدم غاية خارج الطبيعة ؟ ان ادخال قسم لا يدخل في العرض أو الجوهر (الجسم) هو افساح المجال من جديد الى وجود عالم آخر مفارق لهذا العالم . وقد يكون الهدف من اثبات الاعمال كاعراض نزع مسؤولية الانسان عنها وحريته في الاتيان بها وممارستها (١٧٦) . ومع ذلك فان قسمة الاعراض على هذا النحو خاصة عند المتكلمين لا توحى بهذا القصد قدر ما توحى به قسمة الجواهر التي تسمح اكثر من الاعراض بالجواهر المفارقة .

ويتفق الحكماء والمتكلمون بوجه عام على أحكام الاعراض . فهي مرة مذكورة في قسمة الحكماء ومرة أخرى في قسمة المتكلمين . ومعظمها يبدو معقولا وان كان يكشف عن الصراع بين الفكر العلمى والطبيعى والفكر الدينى الالهى منها :

(١٧٥) اتبعنا في هذا المصنف قسمة مركبة بين قسمة الحكماء وقسمة المتكلمين . أسوة بالايجى في « المواقف » .
(١٧٦) هذا هو ما يفعله شيطان الطاق والجواليفية مقالات ج ٢ ، ص ٣٦ .

(١) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة وذلك اعتمادا على حجتين . الأولى أن قيام الصفة يعنى تميزها في الموصوف وليس في الصفة ، والثانية أنه لو قامت الصفة بصفة لزم التسلسل الى ما لا نهاية ولا بد من الانتهاء الى الجوهر كحامل للأعراض . وقد احتج الفلاسفة بأن السرعة والبطء قائمتان بالحركة دون الجسم . والخشونة واللامسة قائمتان بالسطح دون الجسم مع أن الحركة والسطح كليهما أعراض للجسم . وقد يرجع الخلاف بين المتكلمين والحكماء الى وجود نموذج « الهى » سبق وهى قضية الذات والصفات التى توازى قضية الجوهر والأعراض . فالقيام لا يستدعى التحيز عند الفلاسفة لان صفات « الله » قائمة دون تحيز وبالتالي يمكن قيام العرض بالعرض ! ويكون السؤال أى المسالتين هما الأصل وأيهما الفرع ؟ أن الجوهر والأعراض في العلم الطبيعى هو أساس الذات والصفات في لعلم « الالهى » نظر لنشأة المعارف في الحس ثم قياس الغائب على الشاهد كما هو معروف من نظرية العلم (١٧٧) .

(ب) لا ينتقل العرض من محل الى محل عند المتكلمين وبالتالي تبقى صفات الأشياء ملازمة ولأن تشخصه ليس لذاته عند الحكماء . والحقيقة أن هذه مسألة علمية خالصة . والمشاهد أنه يجوز انتقال العرض من محل الى محل كانتقال الروائح الى ما يجاورها والحرارة الى ما يلامسها بصرف النظر عن فاعل هذا الانتقال سواء كان الفاعل المختار أو الفيض من العقل « الفاعل » للاستعداد الذى يحصل من المجاورة ! ويبدو أن الرغبة في تثبيت العرض في المحل ما زال يهدف الى غاية أبعد وهو تثبيت العلاقة بين الذات والصفات في موضوع التوحيد .

(١٧٧) يرفض ابن حزم الفكرة القائلة بأن العرض لا يحمل العرض الفصل ج ٥ ، ص ١٨٣ ، ١٨٤ ، الشامل ص ١٩٨ — ٢٠٤ ، انظر أيضا المواظف ج ٩٩ — ١٠١ ، وجوز أبو الهذيل ارادة عرضية تحدث لا في محل ارادها البسارى وذلك مزائدة على الطبيعة واغترابا عن العالم ، واثباتا لارادة خارجية مشخصة قادرة على كل شئ . وجوز الجبائى أن يكون العرض الواحد في حالة واحدة موجودا ومعدوما . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٤٣ .

(ج) لا يقوم العرض بمحلين ضرورة ولا يحل العرضان في محل واحد ، وذلك كما لا يوجد الجسم في مكانين ولا يوجد المكانان في جسم . فالعرض يتعين في محله . ولا يفصل في ذلك في حقيقة الأمر إلا الفكر العلمى . يخشى من هذا الحكم تقطيع العالم وتجزئته وتفرد ظواهره منعاً لاستمرار العالم واطراده وكأن الاستمرار والبقاء صفات للارادة الشخصية خارج العالم وليس للظواهر الطبيعية في العالم . وقد جوز بعض قدماء المتكلمين قيام العرض بمحلين في التاليف مثل الجوار والقرب فالعرض لا يخص المحل وحده بل يعم أكثر من محل . يوجد اللون والرائحة في أكثر من شيء . هذه التجزئة الأشعرية اضعاف للعالم وتقوية للارادة المشخصة في حين أن هذا اضعاف لها لأن بقاءها مشروط بقاء العالم وليس بقاء من ذاتها بالاستقلال عن العالم بالرغم من بقائه (١٧٨) .

(د) العرض لا يبقى زمانين في علم الأشعرية لأنه يقتضى التجدد المستمر وتخصيص كل وقت بوقته بفعل القادر المختار (١٧٩) ، واعتمدت في ذلك على حجج ثلاث . الأولى أنه لو بقيت الأعراض لكانت باقية ، والبقاء عرض ، ولا يقوم العرض بالعرض . وهذا ادخال للعقل في دوائر مغلقة منعكنا على ذاته وتحويله الى جدل فارغ بلا مضمون . والثانية أنه خلق مثله في الحالة الثانية ولو بقى لاجتمع المثلان . وهذا افتراض مسبق لافساح المجال للقدرة « الالهية » التى تنفى ماقامت به أولاً بلا سبب أو علة بل مجرد

(١٧٨) الذى جوز ذلك أبو هاشم ، المواقف ص ١٠٣ — ١٠٤ ، المحصل ص ٨٠ — ٨١ ، طوابع الأنوار ص ٧٤ ، وينفى أبو الهذيل أن يحل عرضان في مكان واحد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦ — ١٧ .

(١٧٩) ووافقه في ذلك النظام والكعبى من المعتزلة ، وقد أطلق النظام الدليل الثالث في الاجسام وجعلها غير باقية تتجدد حالا بعد حال وكأن القضاء على الظواهر لا يكفى لاثبات القدرة الخارجية المشخصة بل لابد من تدمير الجواهر أيضاً . وقد رفض ابن حزم ذلك وكان أقرب الى الحكماء مما يدل على أن الموقف الفقهي ليس بالضرورة أشعرياً .

الفصل ج ٥ ، ص ١٨٢ ، المواقف ص ١٠١ — ١٠٣ ، الأعراض لا تبقى وقتين . مقالات ج ٢ ، ص ٤٤ — ٤٥ ، أضول الدين ص ٥١ — ٥٢ ، الشامل ص ٤٧٩ — ٤٨٠ .

اظهار القوة على حساب العالم . والثالثة انه لو بقيت لا تمتنع زوالها وكان وظيفة القدرة « الالهية » تدمير العالم لتثبت ذاتها . وهذا كله يقتضى ان تكون الظواهر الطبيعية غير مستقرة بذاتها بل تحتاج الى بقاء وتجدد باستمرار بتدخل ارادة خارجية ، وهو افتراض ميتافيزيقى خالص لا يؤثر فى الظواهر الطبيعية ما دامت قائمة ومطرده . ولا يؤثر الا اذا تجددت الظواهر وتحولت مما يبرر تدخل ارادة خارجية . وهو موقف يهدم العلم الطبيعى ويدافع عن الارادة « الالهية » على حساب استقلال الطبيعة وتوانيها وكان الدفاع عن الارادة « الالهية » لا يكون الا بهدم اسس العلم وبقاء العالم . اما الحكماء فقد قالوا ببقاء الاعراض ، وما لا يبقى يختص بوقته لا قبل ولا بعد وهو اقرب الى التصور العلمى وبقاء ظواهر الطبيعة . واعتمدوا فى ذلك ايضا على حجج ثلاث : الاولى ان المشاهدة تقرر استمرار الظواهر اى اثبات العالم دون نفيه دون تدمير لهذا التصور الحسى العلمى باى افتراض ميتافيزيقى مسبق . والثانية انه لا يجوز منه فى الاجسام اى اثبات الاجسام وبقاؤها فى العالم دون تدميرها او إلحاقها بارادة تبرر وجودها فى كل لحظة وجود . والثالثة انه يجوز اعادة العرض فى الوقت الثانى وبالتالي فوجوده اولى (١٨٠) . ويبدو من الموقفين الفرق بين الفكر الدينى عند الاشاعرة وبعض المعتزلة والفكر العلمى عند الحكماء . وقد يرجع الخلاف اساسا الى تصور الزمان ، الزمان المتقطع المتجدد فى كل لحظة عند الاشاعرة مما يسمح بتدخل الارادة « الالهية » والزمان المتصل المستمر عند الحكماء الذى تسرى فيه قوانين الطبيعة .

وبالاضافة الى احكام الاعراض يعرض القدماء عدة مسائل مكحلة حول بقاء الاعراض وفنائها وجنسها ورؤيتها لم تتحول بعد الى احكام صريحة عليها اتفاق او اختلاف . يتفق الاشاعرة والمعتزلة معا على عدم بقاء الاعراض . ويبدو ان الدافع فى ذلك هو تخصيص وصف البقاء للذات « الالهية » كما يبدو ذلك فى موضوع التوحيد . ويكون السؤال : ايها اكثر

(١٨٠) منع الاشعرى جواز اعادة الاعراض وبالتالي يكون الحكماء اقدر على اثبات الماد .

اثرا في حياة الناس وصالحهم فناء الاعراض أم بقاءها ؟ وهى مسألة فرعية على موضوع الفناء والبقاء بوجه عام سواء للأجسام أم للأعراض (١٨١) .
وهن ثم كان السؤال الثانى : هل تفتنى الاعراض ؟ وهل تفتنى بفناء أو تبقى ببقاء ؟ واضح ان القضية ليست سؤالاً علمياً بقدر ما هو تهريش عقلى سابق لأوانه على موضوع الذات والصفات في موضوع التوحيد . وبالتالي فهو لبس سؤال علمياً بقدر ما هو افتراض ميتافيزيقى (١٨٢) . ويكشف عن ذلك السؤال الثانى بعد الاجابة المعروفة سلفاً بفناء الاعراض ، وهل تجوز إعادة الاعراض ؟ ولما كان المعاد ضمن نسق العقائد كانت الاجابة معروفة سلفاً ومن ثم تحول السؤال العلمى في نظرية الوجود الى اجابة ايمانية صرفة وكان علم اصول الدين لم يصبر حتى يتم مقدماته النظرية ويستكمل احكامها . مادامت الاعراض لا تفتنى فانها باقية ، وما دامت باقية فانها لا تعود (١٨٣) . والسؤال لنا نحن : أيهما أفضل لوجداننا القومى وصالحنا العام ، تركيز الفناء أكثر وأكثر كما تكشف عن ذلك الامثال العامة « الدنيا

(١٨١) اجازت الكرامية بقاء جميع الاعراض على عكس الاشاعرة والمعتزلة . اصول الدين ص ٥٠ — ٥٢ ، المحصل ص ٧٩ — ٨٠ ، وجوز الرازى بقاء الاعراض ، معالم اصول الدين ص ٢١ . وجوز محمد بن شبيب عدم بقاء الحركات والسكون فقط ، وجوز بشر وأبو هاشم بقاء السكون . وعند أبى الهذيل منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٨٢) اختلفت الاقوال في معنى الفناء والبقاء وفيها يفتنى وما يبقى . فعند البعض تفتنى بمعنى تقادم ، مقالات ج ٢ ، ص ٤٦ ، وعند معمر الفناء صفة قائمة بغير الفانى الفصل ج ٥ ، ص ١١٣ ، وعند هشام بن الحكم البقاء صفة لا هو ولا غيره وكذلك الفناء . مقالات ج ١ ، ص ٥١ . وعند النظام والجبائى الباقي يبقى لا بقاء الفانى والفانى يفتنى لا بفناء ، مقالات ج ٢ ، ص ٥١ ، وعند البعض تبقى الاعراض ببقاء الجسم وتفتنى بفنائه مقالات ج ٢ ، ص ٤٦ . وعند معمر للفانى فناء والفناء فناء لا الى غاية . ومحال أن يفتنى « الله » الاشياء كلها ، مقالات ج ٢ ، ص ٥١ ، وعند البعض الآخر ما جاز أن يفتنى جاز أن يبقى وبالتالي لا تفتنى ، مقالات ج ٢ ، ص ٤٥ — ٤٦ .

(١٨٣) قال محمد بن شبيب باعادة الحركات . وعند الاسكافى ما يبقى من الاعراض تجوز اعادته ، مقالات ج ٢ ، ص ٥٧ .

هائية » ، « كله فان » ام ادخال البقاء كطرف ثان حتى يعاد النوازن المفقود الى وعينا القومي ؟ ليس « الباقية في حياتك » او « البقاء لله » وكأننا في جنازة ولكن البقاء للبطولة والتضحية والشهادة ، البقاء للابطال وللشعوب في معارك التاريخ .

وكما تشخص الطبيعة تطبع الأشخاص وتصبح الاعمال اينسا من الموضوعات الطبيعية . وهذا ما يبدو في السؤال عن جنس الاعراض الذي يخلط بين مقولة منطقية وبين فعل انساني وظاهرة طبيعية . كما يكشف عن رغبة في تجاوز العالم الطبيعي وظواهره الى العقل المنطقي بأجناسه وأنواعه كنوع من الاحكام والسيطرة عليه . والمنطق السوري تصور مثالي للعالم ويصح أن يكون قالبا للفكر الديني . قد يكون السؤال لا معنى ولا دلالة الا من حيث كشفه عن الصراع بين الفكر العلمي الطبيعي الفكر الديني « الالهى » (١٨٤) ، الأول لا يفرق بين ظاهرة وظاهرة ، يضعها كلها تحت المجهر في حين أن الثاني يرتب المظاهر بين الاعلى الادنى طبقا لراتب الشرف والكمال .

وكيف يثار سؤال عن رؤية الاعراض والاجسام ما دامت الظواهر والأشياء محسوسة مرئية امانا ؟ يبدو أن كثيرا من المسائل ليست مشاكل بل تهرينات عقلية أو مشاكل مفتعلة لظهور بواعث دينية تدفع الى التعظيم

(١٨٤) ترى الاشاعرة (اهل السنة والجماعة) اختلاف اجناس الاعراض وكفروا النظام ، الفرق ص ٣٢٢٩ ، أما عند النظام فحركات الانسان وافعاله من جنس واحد ، والحركات هي الاكوان ، الشامل ص ٤٧٦ — ٤٧٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٩ — ٤١ ، الفرق ص ١٢٧ — ١٣٩ ، وأن الحيوان كله جنس واحد لاتفاقه جميعا في التحرك والارادة ، وكذلك الاصوات ، الاصول ص ٤٦ — ٥٠ . وقد اتهم النظام بالالحاد لان ذلك يعنى في رأى الاشاعرة أن الكفر من جنس الايمان ، وهو تابع للديانات الاخرى ، فالحي لا يصير ميتا الميت لا يصير حيا عند العيصانية ، وعدم وقوع عملين مختلفين من فاعل واحد هو قول الثنوية وبالتالي يتهم النظام بأنه صاحب افكار « مستوردة » ! اما المعتزلة البغداديون فيرون أن الطاعة ليست من جنس المعصية احترازا من نقد الاشاعرة . وعند الفجار وضرار كلام الله اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهم جسم ، الفرق ص ٣٢٩ .

والتبجيل واحداث الفصم في الشعور بين الادنى والاعلى ، بين الناقص والكمال ، لا فرق في ذلك بين الاعراض ، الحركة أو السكون أو اللون . قد تكون عقيدة عدم جواز رؤية « الله » هي السبب في القول برؤية الاعراض الاجسام ليست مرئية بذاتها . اذا كانت رؤية « الله » جائزة عند رؤية الاجسام ليست بدافع ديني بل لتوسط الالوان والاضواء مما يجعل الاجسام ليست مرئية بذاتها . اذا كانت رؤية « الله » جائزة عند الاشاعرة فلأنه موجود وشيء للأشياء بالاحرى تكون مرئية مما يدل على حفاظ الحكماء على الفرق بين المستويات اكثر من حفاظ الاشاعرة ، وأن تنزيه الحكماء ظل قائمة في حين تحول تنزيه الاشاعرة الى تشبيه وتجسيم (١٨٥) .

ان معظم التساؤلات حول الاعراض والجواهر تمرينات عقلية من اجل اثبات صريح أو ضمنى لقدرة مطلقة لارادة مشخصة (١٨٦) . وتكون الاجابة باستمرار اجابتين . الاولى تغليب القدرة على الطبيعة من حيث المبدأ والحفاظ على المبدأ والتضحية بالطبيعة وهو موقف خاطيء لأن المبدأ ليس في حاجة الى دفاع عنه بل الذي في حاجة الى احترام ودفاع هما الطبيعة والانسان . ولا تكون طريقة الدفاع بالهجوم على الطبيعة والنبل

(١٨٥) مقالات ج ٢ ، ص ٤٧ — ٤٨ ، الشامل ص ٤٧١ — ٤٨٥ ، المحصل ص ٩٤ — ٩٥ . ومنع أبو هاشم تعلق الإدراك بالاكوان . كما بين النظام وعباد بن سليمان استحالة رؤية الاعراض . وعند معمر نرى الاعراض دون الاجسام ؟ وانكر ابن حزم رؤية الحركة ، الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ . وتقول الاشاعرة عند اثبات الرؤية في الله ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا ، التلخيص ص ٩٥ .

(١٨٦) مثلا ، هل يوصف الرب بالاعتدال على احداث ما يخرج من القسمين ، الجوهر والعرض ؟ هل يوصف الباري بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الاجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ ؟ هل يوصف الله بالترك ؟ هل يجوز أن يقبّل الله الاعراض أجساما والاجسام اعراضا ؟ فالاجابة بالاجاب تمثل الموقف الاول (وهي في الغالب للاشاعرة) والاجابة بالنفي تمثل الاجابة الثانية (وهي في الغالب للمعتزلة والحكماء) مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ — ٢١٩ ، ص ٥٤ — ٥٥ ، (الجبائي مع الاشاعرة في السؤال الثالث) انظر أيضا الفصل السادس في الصفات ، القدرة :

منها والطمع في قوانينها والقضاء على استقلالها والتضحية بها بل باحترامها وإدراك قوانينها الثابتة وتسخيرها لصالح الإنسان ، وهو دفاع مسورى بلا مضمون ، دفاع مجانى بلا ثمن ، يكشف عن مزادة رخيصة على إيمان العقلاء وعقل الحكماء ومشاهدات العلماء ، ويؤدى ذلك ببليعية الحال الى سيادة الفكر الدينى على الفكر العلمى . ويؤمل لكل النظم التسلطية والانساق المطلقة في السياسة والاجتماع والقانون والاخلاق . وهذا يعنى استمرار التخلف اذ أن التقدم مشروط باكتشاف الطبيعة واستقلال قوانينها . وهو وقوع في الثنائية المتعارضة التى يعطى فيها لطرف كل شىء ويسلب عن الطرف الآخر كل شىء فتصبح الحياة توترا بين قطبين ايجاب مطلق وسلب مطلق ، يتمثل الحاكم الاول ولا يبقى للمحكومين الا الثانى ، والسبب قدرة « الله » على حساب عجز الانسان ! وباليات ذلك قد ادى الى المحافظة على التنزيه بل جعل « الله » ساحرا وليس قادرا . واستخدم الطوائع كرهان على وجود « الله » قبل الاوان يكشف عن الهدف النهائى من هذا الموقف . ليستعاض عن الحدوث بالتضاد والتنافر الذى يستحيل اجتماعهما الا بظاهر لهما . فيؤدى ذلك الى القضاء على الطوائع واستقلال قوانين الطبيعة ، وتفسير اجتماع الطوائع بالعلل الخارجية وليس من ذات الاشياء . فالهزيمة ترجع الى القدرة والفقر للقسمه والنصيب . وتقوم العلل الخارجية بالجمع بين الاضداد عن طريق القهر والغلبة وتأكيد السلطة على الطبيعة والبشر . فالدليل يثبت حق السلطة أكثر مما يثبت الذات المشخصة اى انه دليل مفسدة وليس دليل ذات . وكان الهدف اثبات ضعف الانسان وعجزه امام الطبيعة وعدم قدرته على الجمع بين الاضداد لانه خاضع تحت القهر شأنه كالطبيعة ، لا حيلة له ولا قدرة . وينتهى الأمر الى تصور « الله » على أنه قاهر للطباع ، ومضاد لطوائع الموجودات ، وأنه يجمع بين المتناقضات . وهو التصور البدائى للالوهية تعبيرا عن العظمة والقوة والسلطان ، وانكارا لقوانين الطبيعة ، وتأييدا للقهر الاجتماعى فى الاخلاق والسياسة ، أو اغترابا عن الواقع وجهلا بمكوناته وبنيته أو هروبا اليه تعويضا عن فقد العالم وحلا وهميا لازمات العصر . وغالبا ما يكون حل المتناقضات عن طريق الجمع بينها وليس عن طريق قضاء أحدهما على الآخر مما يسمح بوجود طبقات اجتماعية متنافرة فى نظام

اجتماعى واحد ، وبالتالي يلغى الصراع الاجتماعى (١٨٧) . أما الثانية فهى تضخى بالتشخيص من أجل الطبيعة وثبات قوانينها واستقلالها وهو أقرب الى الموقف الدينى العلمى والوعى بعمليات التشخيص . وهو الموقف الأصوب لانه دفاع عن الطبيعة واستقلال قوانينها . وعن حق العلم فى معرفتها والسيطرة عليها وتسخيرها . وهو فى نفس الوقت دفاع عن المبدأ العام على نحو ايجابى وفى تنزيه مطلق دون التضحية بحق أحد الاطراف فى سبيل الآخر . كما يعبر عن صدق الطوية واخلاص النية دون مزايعة تؤدى الى نفاق . وهو أقرب الى التوحيد منه الى الثنائية وأكثر دفعا نحو التقدم ووضع نهاية للتخلف والركود الحضارى . وهو أقرب الى نظم الحرية والديموقراطية والاشتراكية حيث يكون الحاكم والمحكوم طرفين متساويين ليس فيهما أعلى وأدنى بل ويكون الأدنى هو الرقيب على الأعلى وشرط وجوده .

٢ — الكم : الكم هو أول أقسام الأعراض . يسبق الكيف مما يدل على أهمية الصفات الكمية والقياس والاحصاء ، وأن الكيف بالرغم من أهميته يتلو الكم ثم تتلو بعد ذلك النسبة والاضافة . لا يظهر الكيف الا بعد الكم ، ولا يوجد كيف خالص الا فى كم ، وكان التراكم الكيفى يؤدى الى تغير كيفى طبقا للقول المشهور . ويلغة الحكماء تسبق المادة الروح ، ويكون

-
- (١٨٧) يصوغ النظام الدليل كالاتى ، الانتصار ص ٤٥ — ٤٨ ،
الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، ص ٣٠ — ٣٢ ، التمهيد ص ٣٣ .
- ١ — وجود الحر والبرد على ما هما من التضاد والتباين مجتمعان فى جسم واحد .
 - ب — لم يجتمعا بأنفسهما اذا كان شأنهما التضاد .
 - ج — الذى جمعها هو الذى اخترعها مجتمعين وقهرهما على خلاف ما فى جوهرهما . فاجتماعهما على تضادهما يدل على أن الذى جمعهما مخترع لهما . وقد تصبح هذه النتيجة مقدمة فى دليل آخر على النحو الآتى :
 - ١ — ان ما جرى عليه القهر والمنع ضعيف .
 - ب — حدوثه دليل على أنه حادث .
 - ج — وكل حادث له محدث ، وكل مخترع له مخترع .

للوائح الصدارة على الفكر . وبلغت الفكر الدينى يأتى العلم قبل « الله »
والبدن قبل النفس .

وللكم خواص ثلاث . الأولى القسمة سواء وهى (افتراض الشيء
غيره) أو فعلية (الفك والفصل) . والثانية العد سواء بالوهم كالمقدار
أو بالفعل كالعدد ، والثالثة المساواة ومقابلها أى الزيادة والنقصان .
وهى مقولات ثلاث يمكن استخدامها لتحليل الأشياء ومعرفتها .

وينقسم الكم الى متصل مثل الخط أو منفصل مثل العدد . وهى قسمة
تقوم على التواصل أو الانقطاع . وينقسم المتصل الى غير قار الذات وهو
الزمان لاشتراك الآن بين الماضى والحاضر والمستقبل أو قار الذات وهو
المقدار ، وهى قسمة تقوم على الحركة والثبات ، الحركة فى الزمان والثبات
فى المكان . وينقسم المقدار الى حجم فى الجهات الثلاث أو سطح فى جهتين
أو خط فى جهة واحدة ، وبالتالي تكون أبعاد الجسم ثلاثة الطول والعرض
والعمق ، الطول للامتداد الأول ، والعرض للامتداد الثانى والعمق للامتداد
الثالث . وينقسم العدد الى وحدات تكون نفس ذاتها أى الكم بالذات وهى
الوحدة والكثرة أو عارضة فتكون الكم بالعرض ، وهى إما محل الكم
كالجسم أو الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح أو الحال فى محل الكم
كالسواد أو المتعلق بالكم مثل القوة متناهية أو غير متناهية . وهى قسمة
عقلية على أساسها تقوم العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية . وتشمل
العلوم الطبيعية الفيزيكا والميكانيكا (الحركة) أو الديناميكا (الزمان) ،
وتشمل العلوم الرياضية الهندسة والحساب . وبالتالي تكون العلوم
الطبيعية امتدادا حقيقيا لقسمة الكم أى لبحث الأعراض فى المقدمات النظرية
فى علم أصول الدين وليست علوما مستقلة تماما عن أطارها الحضارى
(١٨٨) .

(١٨٨) المواقف ص ١٠٤ — ١٠٦ ، طوابع الانوار ص ٧٥ — ٧٦
وقد يعرض لبعض الأمور وتجهان كالحركة وانطباقها على المسافة
والزمان . كما قد يعرض الكم المنفصل بالمتصل كقسمة الزمان بالساعات .
وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان . أى ان الأعراض متداخلة
وأن المحل يقبل أكثر من عرض ، وأن تعدد الأعراض يتوحد فى جوهر .
المواقف ص ١٠٦ .

(١) — العدد : انكر المتكلمون العدد واثبته الحكماء وذلك لسببين .
 الاول ان العدد مركب من الوحدات والوحدات ليست وجودية ، وعدم
 الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، وعدم وجود الوحدات ناشئ من منع
 التسلسل لأنها لو وجدت فلها وحدة الى ما لا نهاية ولأنها لا تنقسم . والثاني
 لأنه يدل على ان الكثرة عدمية . فمكر المتكلمين اذن أكثر التصاقا بالواقع
 من فكر الحكماء وذلك برفضهم اثبات المعقولات الذهنية في الخارج بالرغم
 من أن الواحد يقال على معان كثيرة كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته
 أمر وجودي بالضرورة حتى ولو لم ينقسم لأن لا كم له بل هو أمر اعتباري ،
 والكثرة مجموع الوحدات وبالتالي فهي موجودة بهذا المعنى . لا يرى
 المتكلمون وجودا الا للمحسوس في حين يرى الحكماء الوجود للمحسوس
 وللمعقول على السواء . فاذا كان فكر المتكلمين حسيا فإنه يصعب
 ابتداء منه اثبات ما يخرج عن الحس والمشاهدة . وبالتالي تكون نتائج
 مثل اثبات وجود « الله » وخلود النفس مناقضة لمقدماته ومناهجه . وتكون
 الحكمة اقرب الى اثباتها لأنها تثبت المعقولات الذهنية وتعطى لها وجودا
 بالفعل . لذلك اسس الاصوليون المنطق الحسى بينما تمثل الحكماء المنطق
 الصورى (١٨٩) .

(ب) المقدار : انكر المتكلمون المقدار ايضا لأن الجسم يتركب من
 الجزء الذى لا يتجزأ ولا يوجد اتصال بين أجزاء الجسم . انما يرجع
 التفاوت الى قلة الأجزاء أو كثرتها . وتعنى القسمة فرض جوهر دون
 جوهر ولا عاد له الا الأجزاء اللهم الا وهما . ولكن كيف تصدر أحكام
 بالوهم ؟ ولقد عرف المتكلمون من قبل أنهم من انصار النظرة الحسية للعالم
 فلماذا لم يستعمل هذا المنطق الحسى لاثبات المقدار وساروا وراء افتراض
 الجزء الذى لا يتجزأ لذى هو من صنع الوهم ؟ الحقيقة أن انكار المقدار هو
 انكار للكم وللأجسام وللأشياء وللعالم وتفتتت للجسم الى أجزاء . هو
 هدم للعالم وقضاء عليه حتى تتدخل الإرادة المشخصة من الخارج فيسهل
 القضاء على الأشياء وكأنها غرضها هو « فرق تسد » ! ولكن إثباته

الحكماء لسببين . الاول توارد مقادير مختلفة على الجسم الواحد . والثانى ان الجسم يتخلخل ويتكاثف وجوهريته باقية وكلاهما نفى للجزء الذى لا يتجزأ . والحقيقة ان اثبات المقدار لا يحتاج الى حجج بل يثبت بالحس والمشاهدة وبالتعامل مع الاشياء فى الحياة اليومية (١٩٠) . لقد رد الحكماء الاعتبار للعالم واثبتوا حقيقة الاشياء مع انهم يثبتون الموجودات فى الازهان . ولكن يبدو انهم تبادلوا المواقف مع المتكلمين فاثبتوا الموجودات فى الخارج بينما وقع المتكلمون فى أسر الوهم .

(ج) الزمان : كما انكر المتكلمون الزمان لسببين . الاول ان الزمان ليس تقدما بالعلية او الذات او الشرف او الرتبة مثل تقدم الأرض على اليوم ، واليوم على الغد . هناك مجموع الزمان ولكن لا وجود للزمانى الآتى بمعنى اللحظة اى الزمان المحدد . والثانى ان الماضى سسيحضر ، والحاضر سيمضى فى المستقبل . الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيمر حاضرا . ولما كان الحاضر غير موجود فلا ماضى ولا مستقبل . والحقيقة ان ذلك ليس انكارا للزمان بمعنى اللحظة والآن على ما يبدو بل اثبات للديمومة وللاستمرار دون الانقطاع فى الزمان الكونى (١٩١) . وبالرغم من انه لا توجد اشارة مباشرة لدافع دينى على انكار الزمان بل الاعتماد على حجج فلسفية خالصة الا ان الدافع قد يكون لا شعوريا وهو اثار الزمان ، كل الزمان للذات المشخصة وانكاره على العالم لما كان العالم فانيا دون العلم بأن الزمن وسيلة لاثبات الفناء . والحجتان تخططان بين الزمان بمعنى تعاقب الليل والنهار او الزمان الحسابى وبين الزمان كاحساس داخلى بالزمان وهو الذى سباه القدماء الوقت ساء الاصوليين او الصوفية (١٩٢) . فالوقت لحظة شعور الفعل وليس للشيء او للفلك . فالزمان بعد للانسان وليس للأشياء وليس جوهرًا مجردًا لا يقبل العدم .

(١٩٠) المواقف من ١٠٧ — ١٠٨ .

(١٩١) المواقف من ١٠٨ — ١١٢ ، طوابع الانوار من ٧٨ .

(١٩٢) واختلف المتكلمون فى الوقت الى ثلاثة مذاهب . الاول ان

أما الحكماء فقد أثبتوا الزمان بحجتين . الأولى أن الزمان عدد الحركة ، مرتبط بها وبالمسافة والسرعة والبطء . والثانية أن الأب مقدم على الابن ضرورة في الزمان . والحقيقة أن الحجتين معا تخلطان أيضا بين الزمان الطبيعي الكمى والزمان الشعورى الكيفى . فالزمان أقرب الى مباحث الكيف منه الى مباحث الكم . لذلك ظل متأرجحا بين المقولات . فهو مرة في مقولة الكم المتصل الذى لا توجد اجزاؤه معا أو الكم غير قادر الذات ، ومرة يكون جوهرًا ، ومرة يكون عدد الحركة أو عنصر من عناصرها . بل ان الزمان ذاته يتأرجح بين الاثبات والنفى ، فاثبات الزمان

الوقت عرض ، لا يقال ما هو ولا تعرف حقيقته وهذا انكار للاحساس الداخلى بالزمان . والثانى انه ما توقعته للشيء فالأوقات حركات الإفلاك لان الله وقتها للأشياء (الجبائى) وهذا خلط بين الوقت كشيء والوقت للاستعمال كما هو واضح فى القرآن « يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج » (٢ : ١٨٩) . والثالث فهو الفرق بين الاعمال ومدى ما بين عمل وعمل ، يحدث مع كل وقت فعل (أبو الهذيل) وهو رأى علماء أصول الفقه . كما طرح القدماء سؤالين هل يكون الوقت شيئين ؟ هل يجوز وجود أشياء لا فى أوقات ؟ وهما موجهان نحو الوقت الشئى فهو خطأ فى وضع السؤالين . ومع ذلك فتراوحت الاجابة عليهما بين النفى والاثبات . مقالات ج ٢ ، ص ١١٦ — ١١٧ ، وقد ورد لفظ الوقت ومشتقاته خاصة « ميقات » ١٣ مرة فى القرآن يدل على معنى الوقت الآتى أى اللحظة والزمان الشعورى الذى ينكره المتكلمون فكل رسول أتى فى وقت « وإذا الرسل اتقت ، لآى يوم أجلت ، ليوم الفصل » (٧٧ : ١١) ، والشيطان قد أمهل « قال فأنك من المنظرين ، الى يوم الوقت المعلوم » (١٥ : ٣٨) ، « قال فأنك من المنظرين ، الى يوم الوقت المعلوم » (٣٨ : ٨١) ، ويوم القيامة يحدث فى وقت معلوم « قل انها علمها عند ربى لا يجليها لوقتها الا هو » (٧ : ١٨٧) ، « ان يوم الفصل كان ميقاتا » (٧٨ : ٢٧) ، « ان يوم الفصل ميقاتهم أجمعين » (٥٤ : ٤٠) ، ويجتمع الانبياء مع الله فى الوقت « وأتمناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة » (٧ : ١٤٢) ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر اليك » (٧ : ١٤٣) ، « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » (٧ : ٢٥٥) ، ومع بعضهم البعض فى الوقت « فجمع السحرة لميقات يوم معلوم » (٢٦ : ٣٨) ، « لجموعون الى ميقات يوم معلوم » (٥٦ : ٥٠) ، والاهم من ذلك كله الوقت كحظة للفعل « ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » (٤ : ١٠٣) .

النفسي يؤدي الى انكار الزمان الطبيعي واثبات الزمان الطبيعي يؤدي الى انكار الزمان النفسي . وكيف ينكر الأصوليون الزمان والانفعال لا تتم الا في الزمان ؟ وهنا يبدو أن علم أصول الفقه بتحليلاته للزمان ، الوقت والفور والتراخي والقضاء ، كان اصدق من علم أصول الدين الذي انكر الزمان كصفتين محجوزتين « الله » يعطيان اليه فيها بعد .

(د) المكان : وبالرغم من انكار المتكلمين العدد والمقدار والزمان الا انهم اثبتوا المكان وكانهم لا يخشون منه خشيتهم من الزمان على تصورهم « الله » فالمكان موجود ضرورة مشار اليه بهنا وهناك ، تنقل فيه الاجسام متفاوت في الزيادة والنقصان . نظرة المتكلمين للعالم اذن مكانية كمية وليست زمانية لأن « الله » هو كل الزمان أو الدهر (١٩٣) . وقد اثبت الحكماء المكان ايضا وهو عند بعضهم الهيولي (١٩٤) . لذلك ارتبط المكان بالمادة واصبح لفظا مشتركا يطلق على المكان والمادة في آن واحد . وعند آخرين هو الصورة لأن المكان هو المحوى للشيء الحاوي لوالصورة كذلك وهو خليط بين المكان والصورة (١٩٥) . فالمكان هو السطح الباطني للحاوي المماس للظاهر من المحوى ، وهي صورة تجريبية للتماس وليست تعريفا للمكان . اما التعريف الثالث للمكان وهو البعد المفروض وهو الخلاء فقد جوزوه المتكلمون ومنعه الحكماء . والدافع عند المتكلمين هي قدرة « الله » على خلق الهواء في الخلاء وملئه بوجوده وارادته وقواعيته . كما أن « الله » قد يعدم الجسم الذي أمامه ويخلق جسما مكانه دون ما حاجة الى التخلخل

(١٩٣) وذلك طبقا للحديث المشهور « لا تسبوا الدهر فان الله هو

الدهر » ، وهذا هو السبب في رفض المتكلمين والفقههاء لقدم الزمان والمكان (الفصل ج ١ ، ص ٢٠ — ٢٧) ، ورفض قدم العالم ووجوب العالم بايجاب الباري وليس بايجاد الباري (نهاية الاقدام ص ٢١ — ٣٠) . انظر الفصل الخامس عن الذات ، دليل القدم والحدوث .

(١٩٤) هذا هو مذهب الفلاطون بعد أن عرف في الحضارة الاسلامية .

(١٩٥) هذا هو مذهب أرسطو الذي عرف في الحضارة الاسلامية وتمثله الفارابي وابن سينا .

والتكاثف . يريد المتكلمون اذن اثبات الخلاء حتى يملؤه الله بأمراته وقدرته في حين منعه الحكماء لأن العالم مادة لا فراغ فيها . ويعطى الحكماء خمس تجارب عملية لاستحالة الخلاء . فأى الفريقين أكثر تنزيها وتعظيما واجلالا « الله » ؟ (١٩٦) .

وتثار عدة اسئلة . الاول : هل هناك دلالة للعلم الطبيعي على العلم « الالهى » كما هو وارد في « اللاهوت » العلمى او اللاهوت الطبيعى ؟ وماذا يفعل العلم « الالهى » لو تغير العلم الطبيعى في تعريفاته وتصوراته ونظرياته ونتائجه ؟ وماذا يفعل علم العقائد لو ناقضه العلم الطبيعى ؟ وماذا يحدث لو اساء المتكلم تاويل العقيدة وفهم العلم معا ؟ وهل مصر العلم « الالهى » أن يتعلق باستمرار على نتائج العلم الطبيعى دون أن يكون له بنيته الداخلية المستقلة ؟ الا يعنى ذلك ربط الثابت بالمتحول ؟ الا يكون للعلم الطبيعى شرف الكشف والاختراع ولا يكون للعلم اللاهوتى الا عمليات التبرير والتاويل وكأنه علم « طفيلى » لا يعيش الا على انجازات العلوم الاخرى ؟ الا يخضع العلم كله الطبيعى والالهى معا لظروف كل عصر وروحه وبالتالي لا يكون هناك مجال للتصور المطلق او للحقيقة المطلقة ؟ .

والسؤال الثانى الاهم : هل العلم الطبيعى كما يعرضه المتكلمون والحكماء علم « الهى » مقلوب ؟ وهل العلم « الالهى » علم طبيعى مفارق ؟ هل هناك امكانية لقيام علم ثالث ، علم صورى خالص يستحيل فيه التفرقة بين العلم « الالهى » والعلم الطبيعى ؟ واى العلمين اصدق نظرا او أكثر تصديقا فى الواقع التجريبي ؟ .

والسؤال الثالث : هل يمكن الحديث عن المكان والزمان والحركة

(١٩٦) ريمس ابن حزم الخلاء ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ وهو جائز عند الايجى وعند كثير من الفلاسفة ، المحصل ص ٩٥ ج ٩٦ ، التلخيص ص ٩٦ ، وتحارب العلماء هى السراقات ، الزرافات ، ارتفاع اللحم فى الحجة بالمص ، والماء فى الانبوبة مع ثقله ، وانبوبة مسدودة فى قارورة !

والمسافة . . الخ اعتمادا على تحليل العقل الخالص أو على البواعث والموجهات الدينية دون اخضاع ذلك كله الى التجربة في العلوم الطبيعية ؟ هل موضوعات الطبيعة موضوعات للتأمل أم للتجريب ؟ لقد حاول الحكماء استيعاب التجربة ولكن ظل المتكلمون في نطاق التأمل النظري الموجه بالموجهات الايمانية .

والسؤال الرابع والآخر : هل لهذا الحديث أثر في علم العقائد ؟ هل بتأثر تصور العقيدة بمفاهيم السرعة والبطء والمسافة والبعد ؟ بهذا الحد يمكن الايفال في التاصيل النظري للعقائد في موضوعات تخرج عن نطاق التاصيل المتسق مع العقائد ذاتها بحيث تكون موجهات لسلوك الناس ؟ ان المكان موجود بالبديهية كأحد مجالات حركة الجسم ونشاط الانسان . المكان مجال للرؤية والحركة ، وميدان للنشاط والفعل ، وموطن للصراع والنضال . ولكل عصر تعريفاته وتصورات طبقا لظروفه ومستواه الثقافي ولغته الحضارية . فإذا كان القدماء قد آثروا النظر ولغة الحاوي والمحوى فإن عصرنا يفرض العمل ومفاهيم الحركة والفعل والنشاط والسعى في المكان . وبالتالي يكون المكان هو التاريخ الحاضر الذي يغيب فيه الفصل بين الزمان والمكان (١٩٧) .

٣ — **الكيف** : كيف عرض لا يقبل القسمة أو اللاتقسمة ، ولا يعقل بالقياس الى الغير . بل يدرك ويحس ويشعر به بالتجربة الباطنية . والكيف هو لب مبحث الاعراض ، يشمل نصفه تقريبا . يأتي بعده الكم والنسبة على قدرين متساويين . وتأتي الاضافة في المحل الثالث (١٩٨) .

(١٩٧) اختلف المتكلمون في المكان . فهو عند البعض مكان الشيء ، ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكنا فيه . وعند البعض الآخر ما يماسه ، فإذا تماس الشئان فكل واحد منهما لصاحبه وعند فريق ثالث هو ما يمنعه من الهوى معتمدا كان عليه الشيء أو غير معتمد . ويرى آخرون انه الجو لان الاشياء كلها فيه ، بينما يجعله آخرون ما يفناهى البسه الشئ . مقالات ج ٢ ، ص ١١٥ — ١١٦ .

(١٩٨) في المواقف الكم ص ١٠٤ — ١٢٠ . (١٦ ص) ، الكيف ص

وتنقسم الكيفيات استقراء لها الى اربع : المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات ، والاستعدادات اى انها تشمل الظواهر النفسية والجسمية معا. تظهر الحياة اذن فى اربع دوائر : الحس ، والنفس ، والقدرات ، ثم المعقولات فى الخارج وهى الكيفيات المتعلقة بالكم مثل النقطة والخط والدائرة فهى كيفيات محضة لا وجود لها . ليست الكيفيات اذن فى الانسان وحده ، مع انه هو الغالب ، بل فى الطبيعة ايضا ، فالتبيعة عالم للانسان ، والانسان موجود فى الطبيعة . ويكون السؤال بالنسبة لها : هل الكيفيات مقولات رياضية ام انها حالات نفسية ؟ وهل الحالات فى الطبيعة ام فى النفس ؟ وتمثل الكيفيات المحسوسة والنفسانية تقريبا كل الكيفيات بينما لا تمثل الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية الا اقل القليل مما يدل على انها كيفيات بالتبعية وليست كيفيات بالأصالة (١٩٩) . كما ان الكيفيات النفسية تبدو اكثر امتدادا من الكيفيات المحسوسة وذلك لارتباط الحس بالشعور ، فالشعور هو موطن الحس ومركزه (٢٠٠) .

١٢٠ — ١٦١ (٤١ ص) النسبة ص ١٦١ — ١٧٧ (١٦ ص) ، الاضافة ص ١٧٧ — ١٨١ (٥ ص) انظر ايضا نفس النسبة تقريبا فى المحصل ص ٦٣ — ١٧٨ ، ص ٩٩ — ١٠١ ، النفسى ص ٤٢ — ٤٨ ، معالم اصول الدين ص ١٥ — ١٦ . وتشمل الكيفيات فى المواقف نصف مبحث الاعراض وتقع فى اكبر المراسد وهو المراسد الثالث الذى يمثل حجة ضعف كل مرصد من المراسد الاربعة الاخرى التى تكون الموقف الثالث عن « الاعراض » . انظر ايضا المواقف ص ١٢٠ — ١٢١ ، طوالع الانوار ص ٨٥ — ٩٢ .

(١٩٩) يتضح ذلك ايضا فى الموقف . فالكيفيات المحسوسة ص ١٢٢ — ١٣٩ (١٧ ص) ، والنفسانية ص ٣٩ — ٦٠ (٢١ ص) ، والمختصة بالكميات ص ١٦٠ — ١٦١ (٢ ص) ، والاستعدادية ص ١٦١ (ثلاثة أسطر) .

(٢٠٠) ويتضح ذلك فى عديد من الايات القرآنية مثل « فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » (٢٢ : ٤٦) ، « وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » (٢٣ : ٤٥) ، « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها » (١٧٩ : ٧) ، « أفلم يسئروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها » (٢٢ : ٤٦) ، « أفلا

كما ان الكيفيات الاستعدادية نسبية للغاية من حيث الكم مع ان الاستعداد هو بداية التحول من النظر الى العمل ، ودراسة الافعال والتحقيقات في مرحلة الكمون .

١ — الكيفيات المحسوسة . تنقسم الكيفيات المحسوسة اولا الى قسمين : انفعالات وانفعاليات فالانفعالات هي كيفيات محسوسة غير راسخة اى مجرد انطباعات حسية عن العالم الخارجى داخل عالم الحياة اى المحسوسات الداخلية . فان دامت واستقرت ورسخت تحولت الى كيفيات حسية وان تزلزلت ولم تستقر ظلت كما هي مجرد انفعالات اى انطباعات حسية ، تفاعل الضوء مع البصر او الصوت مع السمع دون ان يتحول الى مدرك حسى . وقد سميت انفعالات النفس كذلك لانها طارئة وسريعة . اما الانفعالات فهي الكيفيات المحسوسة التى رسخت وتحولت الى مدركات حسية . وهى انفعاليات لان الاحساس انفعال للحاسة . والمحسوسات اما حس او مزاج . وهى تابعة للمزاج اما بشخصها كخلاوة العسل ام بنوعها كحرارة النار . فالمحسوسات مفتوحة على عالم النفس ، والنفس تحتوى على المزاج والانفعالات . الكيفيات المحسوسة انفعالات للمزاج بالذات عند الحكماء وهى محسوسات لغير الحى القائم بالتحيز اى العرض احد اقسام الحدث عند المتكلمين (٢٠١) . ويبدو هنا ظهور الانسان مع الطبيعة فى الكيفيات المحسوسة وظهور الانسان بكل مكوناته من حس ونفس وعقل . والسؤال الآن : هل الانفعالات سريعة طارئة غير راسخة ام ان هناك انفعالات دائمة وعواطف

يتدبرون القرآن أم على قلوب أغطاها « (٤٧ : ٢٤) ، « وتولوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم » (٤ : ١٥٥) ، « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (٢ : ٧) ، « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ، وفى آذانهم وقرا » (٦ : ٢٥) ، « ونطبع على قلوبهم مهم لا يسمعون » (٧ : ١٠٠) ، « وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٨٧ : ٩) .

(٢٠١) المواقف ص ١٢٢ ، أصول الدين ص ٤٤ .

مستقرة وحاضرة ؟ وهل الإدراكات الحسية دائمة وراسخة أم أنها أيضا متزمنة متغيرة ؟ يبدو أن المتكلمين قد انحازوا الى الحس على حساب الانفعال . فالحس مرتبط بالعالم ، له مضمون في حين أن الانفعال فارغ من أى مضمون . في الحس ذات وموضوع ، والانفعال ذات بلا موضوع .

والكيفيات المحسوسة الخارجية خمس : الملموسات ، والمبصرات ، والمسموعات ، والمذوقات ، والمشومات . وهى تأتى من الحواس الخمس . والالفاظ تشير الى الموضوعات الحسية وليس الى مجرد الاحساس أو الحواس ، اللمس والبصر والسمع والذوق والشم . لقد دخلت الحواس من قبل في نظرية العلم كمادة بديهية له ولكنها تدخل هنا في نظرية الوجود كموضوعات حسية أو محسوسة ، ليست كقالب للشعور بل كمضمون للشعور . وهى في صيغة الجمع وليست في صيغة المفرد مما يدل على وخليفة الحواس الدائمة ومحسوساتها المتكررة . وتمثل الملموسات نصف الكيفيات المحسوسة كما وكان اللمس عند المتكلمين وسيلة للإدراك . ثم بعد ذلك تأتى المبصرات والمسموعات . ولا تقل أهمية المذوقات عن المبصرات والمسموعات في حين تقل المشومات للغاية مما يدل على أهمية الذوق على الشم كما دل من قبل على أهمية البصر على السمع . وبالتالي فقد وضع المتكلمون الحواس في نظام للأولويات : اللمس ، والبصر ، والسمع ، والذوق ، والشم مما يشير الى أهمية الملموسات أى الاحساس بالاشياء باللمس عن طريق اليد ، وكان اللمس أفضل وسيلة للمعرفة لتأسيس علم أصول الدين ! فالاحساس بالعالم عن طريق اللمس ومعايشة الاشياء قبل رؤيتها وسموعها وذوقها وشمها ، وكأن الوحي يلهم والعقائد تحس باليد ! ثم تأتى بعد ذلك الإدراكات البصرية قبل السمعية في مجتمع كان الوحي والشعر فيه فنونا سمعية ولم تكن له فنون بصرية الا فيها بعد ، الزخرفة والعمارة . كما تبدو اولوية المذوقات في الطعوم على المشومات في الروائح . فاللمس اقرب الحواس الى الشعور والشم ابعد . وتتفق آراء الحكماء والمتكلمين في تحليل الحواس الخمس

وموضوعاتها (٢٠٢) . وتتضح الاضداد في المحسوسات مثل صفات الحرارة والبرودة ، الملوحة والحلاوة ، الدسومة والحموضة ، العفوصة والقبض او في الملموسات مثل الحرارة والبرودة ، الرطوبة واليبوسة ، الثقل والخفة ، الصلابة واللين او في الاكوان مثل الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراض ، وكأن الاحساسات جوهرها التعارض ، نقوم على قسمة ثنائية متعارضة تبدو فيها الطهارة الدينية مسقط على الطبيعة . ويكون احد طرفي القسمة المتعارضة اشرف من الطرف الثاني ، فالحرارة افضل من البرودة ، والخفة اعلى من الثقل ، والصلابة افضل من اللين ، والملاسة افضل من الخشونة .

ويطرح المتكلمون عدة اسئلة حول الحواس الخمس تعريفها وعددها وجنسها ووظيفتها وفعلها . . الخ . وتبدو جميعا وكأنها لا دلالة لها في اغلب الاحيان دلالة مباشرة في علم اصول الدين ولكنها قد تكشف عن بزوغ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى وعن هذا التوتر بين الفكر العلمى المستقل والفكر الدينى التسابع للعقائد فيها يتعلق بالدفاع عن قدرة « الله » . وقد تكون صورة « الذات والصفات » قد ظهرت مسبقا كصورة للحواس الخمس وعلاقة النفس بالبدن او علاقة كل منهما بالحواس . فمثلا في تعريف الحواس تتراوح التعريفات بين التعريف الاسطورى وما يقابلها من نفى لها او بين التعريف المثلالى والتعريف المادى . الاول هو التعريف الدينى سواء من الديانات القديمة في الغالب او من الفكر الدينى الجديد والثانى هو التعريف العلمى الذى حمله المعتزلة في الغالب (٢٠٣) . كما يكشف سؤال : هل يقدر « البارئ » على خلق حاسة

(٢٠٢) في « المواقف » مثلا الملموسات ص ١٢٢ — ١٣١ (٩ ص) ، البصرات ص ١٣١ — ١٣٥ (٤ ص) ، المسموعات ص ١٣٥ — ١٣٨ (٣ ص) ، المذوقات ص ١٣٨ — ١٣٩ (صفحة واحدة) ، المشومات ص ١٣٩ (ثلاثة أسطر) !

(٢٠٣) اختلفت الآراء في الحواس . فبينما تجعل « المنسانية » الانسان هو الحواس الخمس وانها أجسام وأنه لا شيء غير الحواس لأن

سادسة وعلى أن يقدر عباده على خلق الاجسام على نفس الصراع بين الفكر الدينى والفكر العلمى فيما يتعلق باظهار القدرة الخارقة من « البارى » ومقاومة الطبيعة لها باعتبارها قانونا مستقلا ووجودا ذاتيا يستعصى على الفعل الخارجى (٢٠٤) . كما يكشف سؤال هل الحواس من جنس واحد على اسقاط مفهوم الوحدة والكثرة على الحواس . وبطبيعة الحال يفضل الفكر الدينى وحدة الحواس فى جنس واحد بينهما يؤثر الفكر العلمى تعددها فى اجناس مختلفة (٢٠٥) . وتطرح أسئلة أخرى حول وظيفة الحواس وكيف يتم الادراك بفعل ارادة خارجية أو بفعل ارادة الانسان أو بفعل العضو الحاس ذاته مما يكشف عن الصراع بين الفكر الدينى والفكر الانسانى والفكر العلمى وكأن ارادة الانسان تتلو ارادة « الله » ثم يأتى فعل الطبيعة كوارث لارادة الانسان وكأن مسار الفكر من « الله » الى الانسان ثم من الانسان الى الطبيعة . مثلا : هل الشم والذوق واللمس وادراك للمشموم وللملموس ؟ أى هل يمكن الانتقال

الاشياء اثنان نور وظلمة ، النور خمس حواس والظلام خمس حواس ، وبينهما تجعل « الديصائية » الظلام موتا وجهلا وأن النور حاس ، النور بياض والظلام سواد ، وبينهما تجعل « المرقونية » البدن به روح وحواس خمس ، والروح غير الحواس والبدن ، انكر كثير الحواس كرد فعل على هذه الآراء التى تجعل الحواس « الهة » وهم نفاة الاعراض . فليس هناك الا السميع البصير الذائق الشام اللامس أى ذوات بلا موضوعات . فى حين جعل أبو الهذيل ومعه الحواس أعراضا غير البدن ، وللنفس عرض غيرها وغير البدن . وعند النظام تدرك المحسوسات من هذه الخروق . أما عباد بن سليمان فانه جعل الحواس سنا ، فالفرج حاسة سادسة .

(٢٠٤) فأجاب البعض بالإيجاب تأييدا للفكر الدينى مثل جمهور الاشعرية وضرار ، وحفص ، وسليمان بن سيمان . وأجاب البعض الآخر بالنفى دفاعا عن الفكر العلمى كما هو الحال عند أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع والمارجئة . وقد دافع ذلك فريقا ثالثا الى حل وسط وهو أن « الله » قادر على أن يقدر عباده على خلق الاجسام مقالات ج ٢ ، ص ٣٠ — ٣٣ .

(٢٠٥) أجاب الجاحظ بأن الحواس كلها جنس واحد فى حين يرى الجبائى مع كثير من المعتزلة أن الحواس اجناس مختلفة . أما أبو الهذيل فيكتفى بالقول بأن كل حاسة خلاف الأخرى .

من الذات الى الموضوع ، ومن الحس الى المحسوس ، ومن الداخل الى الخارج ؟ وتتراوح الاجابة بطبيعة الحال بين الحل المثالى الذى ينفى امكانية الخروج والحل الموضوعى الذى يبين امكانية الادراك . ولكن كيف يقع ادراك المحسوسات ؟ وهنا تتراوح الاجابة بين فعل « الله » المباشر او فعل « الله » من خلال الحواس او فعل الانسان (٢٠٦) . ولكن هل يفعل الانسان الادراك من خلال الحواس مختاراً ؟ وهنا يعود الفكر الدينى لسلب الانسان فعله الحر حتى فعل الحواس من اجل الدفاع عن ان « الله » هو المفاعل المختار . ولكن الفكر العلمى يطرح السؤال من اجل معرفة هل للارادة دور فى فعل الحس ام انه فعل شرطى منعكس صرف يتعلق بوظيفة العضو الحاس (٢٠٧) ؟ ويعود الفكر الدينى للتشكك ويسأل : وهل يقدر العضو الحاس على الفعل دون تدخل الإرادة «الالهية»؟ وهكذا يظل الصراع محتدماً بين الفكر الدينى والفكر العلمى حتى فى تحديد وظيفة العضو الحاس الحيوية الصرفة وكيف يدرك المدرك الشئ ببصره ، وما محل الادراك ، العضو ام جزء العضو ام الانتباه والوعى اى الشعور ؟ وهل يمكن ان يحدث ادراك بلا حواس ؟ وماذا عن الصورة فى المرآة هل

(٢٠٦) اختلف المتكلمون بالحواس . فعند مسالحي قبة الحواس فعل « الله » يتدوّه ابتداء . وعند محمد بن جربى الصيرفى أن فعل الحواس « لله » طبيعة يحدثها فى الحواس ، وعند النظام فعل « الله » بايجاب خلقه الحواس ، وعند آخرين فعل « الله » يختاره وليس للانسان فيه شئ فى حين يرى ضرار أن فعل الحواس كسب للعبد خلق لله . ويرى آخرون أن الادراك سواء من الحواس أو من « الله » أو من غيرها . وعند بعض البغداديين انها فعل للعبد دون الله . اما معمر فيرى انها من فعل الطباع . مقالات ج ١ ، ص ٦٤ — ٦٨ .

(٢٠٧) اختلف القائلون ان الانسان قد يفعل الادراك مختاراً له فى سبب الادراك . فعند البعض ان سبب الادراك متقدم له وهو الإرادة . وعند البعض الآخر أنه فتح الجفن . وعند فريق ثالث اعتماد الجفن . وعند النظام يدرك المدرك للشئ ، يبصره بالمداخلة ، بينما ينفى ذلك البعض آخر . مقالات ج ٢ ، ص ٦٥ .

هى شىء أم انعكاس (٢٠٨) ؟ ثم يطرح الفكر الدينى سؤالاً آخرًا يكشف به عن همه الاول وهو : هل يعرف « الله » دون معرفة الاشياء عن طريق الحس ؟ وبتعبير آخر هل يعرف « الله » دون المعارف الحسية ؟ وقد كانت الاجابة بطبيعة الحال بالنفى نظرا لثقل الفكر العلمى فى الكيفيات الحسية وهو ما ظهر فيها بعد فى دليل الحدوث (٢٠٩) .

١ - **الملموسات** : الملموسات نوعان : الحرارة وما يتبعها من رطوبة ويبوسة ، والاعتماد وما يرتبط به من صلابة وملاسة . فالحرارة تفرق المخلتفات ، وتجمع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . التصعيد فعلها الاول ، والجمع والتفريق لازمان له . وقد تحدث الحرارة بالفعل من التماس ، وبالقوة من الادوية ، ويعرف ذلك بالتجربة والقياس ، وباللون وبالطعم وبالرائحة وبسرعة الانفعال مع استواء القوام وقوته . والحرارة الغريزية والكوبية النارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها ، والغريزية اشد الاشياء مقاومة للنارية . والحركة تحدث الحرارة وذلك ثابت بالتجربة ، وقد يقع العكس ايضا . اما البرودة فهى عدم الحرارة ، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة . واذا كانت الحرارة والرطوبة متقابلتان فكذلك الرطوبة واليبوسة . والاوليان اقرب الى الذات والاخران اقرب الى الموضوع . والرطوبة سهلة الالتصاق والانفصال ، والاشد التصاقا اُرطب . والرطوبة غير السيلائن . واليبوسة تقابل الرطوبة ان عسر الالتصاق

(٢٠٨) اختلف المتكلمون فى الادراك ، هل يكون فعلا للشىء السدى ادركه المدرك بين الاثبات والنفى . كما تساءلوا : هل يجوز خلق العلم بالالوان فى قلب الاعمى ؟ واختلفت الاجابة ايضا بين الاثبات والنفى . كما اختلفوا فى الذى يراه الرائي فى المرآة . فاجاب ضالحي بأنه انسان مثله اخترعه الله فى المرآة بينما رأى آخرون أنه انسان بانعكاس الشعاع . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢٠٩) عند النظام لا يعلم القديم بعلم واحد بل بعلم كثيرة . وعند آخرين لا يعرف الله من يجهل أنه يعرف الاشياء (الفكر العلمى) بينهما عند آخرين قد يعرف الله من لا يعرف أنه أحدث شيئا (الفكر الدينى) مقالات ج ٢ ، ص ٧٢ - ٧٥ .

والانفصال أو عسر التشكل (٢١٠) . ويلاحظ في كل ذلك اعتماد المتكلمين على طبيعيات الحكماء بل وعلى أوائل المترجمين منهم في تعريف الالفاظ ، وبالتالي يكون السؤال : هل الطبيعيات عند المتكلمين مرتبطة بعلم أصول الدين كمقدمة نظرية له وكتفكير عقلائي وتطور طبيعي للتفكير الديني أم أنها متحمة عليه من علوم الحكمة نظرا لسيادتها عليه بعد ضعف علم الكلام المتأخر واستمرار العنفوان الفكري في علوم الحكمة ؟ أم كان الامر ان معا تطورا طبيعيا للفكر الديني الى فكر علمي في علم اصول الدين بالاعتماد على ما تم قبل ذلك كمشروع مماثل في علوم الحكمة ؟ على أية حال يكشف ذلك عن قدرة علم أصول الدين على الحديث عن الطبيعيات بحرف النظر عن الالهيات ، وضم التحليل العقلي مع التجربة وبالتالي الاقتراب من الفكر العلمي وتأسيس علم « الديناميات الحرارية » وهو ما سقط من وعينا القومي مستبدلين اياه بنقل العلوم من الغرب التي كانت تطورا لعلومنا هذه بعد أن تمت ترجمتها في العصر الوسيط الاوربي (٢١١) .

أما الاعتماد فهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة الى جهة ما . وقد يكون نفس المدافعة (٢١٢) . الاعتماد هو مقاومة الجسم لليد ، ومقاومة اللبس واليد للأشياء احساسا بالعالم وبوجود الانسان . والمدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون بمقاومة الأشياء لليد

(٢١٠) المواقف ص ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢١١) في نفس الوقت الغى فيه هذا الفصل من المقررات حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦ لبعث هذا الفكر العلمي عن الفكر الديني التقليدي أي الالهيات وكان الطبيعيات لا شأن لها بل أخذ الغرب بهذا الجانب وتطويره تجريبيا والسؤال الآن : هل أزمة المنهج التجريبي في الغرب وأزمة العلوم التجريبية ناشئة عن الفصل بين هذين الجانبين ؟

(٢١٢) نفى الاعتماد أبو اسحق واثبته المعتزلة والقاضي بالضرورة الحسية ، ثم اختلفت المعتزلة في الاعتمادات بعد اتفاقهم على قسمتها الى لازم وهو الثقل والخفة ومجتلب وهو ما عداها . واختلفوا حول وجود التضاد فيها : فاثبته الجبائي ونفى بقاءها ، واثبته ابنه في المجتلبة دون اللازمة ، المواقف ص ١٢٥ — ١٣١ ، الشامل ص ٩٣ — ٥٠٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٥ .

وللجسم . ولها انواع بحسب انواع الحركة ، اما الى سائر الجهات .
والجهات ست : الامام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت . وهى
الاتجاهات البديهية كما يشعر بها العامة . وقد تكون ثلاثا طبقا
لابعاد الجسم كما يتوهم الخاصة . فالعامة اصدق حسا من الخاصة
والتجربة البشرية فى الحياة العامة اوسع نطاقا واشمل من التجربة العلمية
الهندسية للجسام . وقد يجعل البعض الجهة الحقيقية العلو والسفل اى
الخفة والثقل فى العلم وهو ما استقر فى وجداننا القومى فى تصور العلاقات
بين الاعلى والادنى وليس بين الامام والخلف (التقدم والتخلف) او بين
اليسار واليمين (المساواة اجتماعية والتفاوت الطبقي) . ويسمى
الحكماء الاعتماد ميلا ويقسمونه الى ثلاثة أقسام : الميل الطبيعى وهو ميل
غير مقرون بالشعور ، والميل القسرى بسبب خارج عن المحل ، والميل
النفسانى وهو مقرون بالشعور ، وهو الميل الارادى ، بالاحالة الى الارادة .
اما الصلابة فهى كيفية بها مانعة الفاعز ، واللين عدم الصلابة . والملاسة
استواء بعض الاجزاء والخشونة عدمه عند المتكلمين وكيفيتان قائمتان
بالجسم او بسطح الجسم عند الحكماء (٢١٣) . ويبدو ان الاعتماد اقرب
الى مباحث الاكوان اى اقرب الى العرض القائم بالتحيز غير الحى .
يظهر فيها الشعور والاحالة الى موضوعات الارادة وغيرها ، ويبدو فيها
الانسان كمحور لمعرفة الجهات وتصور الطبيعة . بل يبدو فيها قانون
الجاذبية واضحا بالتركيز على الخفة والثقل ، تجاهى الاعلى والادنى .
ويكون السؤال : هل هذا المبحث اقرب الى المعرفة الطبيعية التى لا شأن
لها بالفكر الدينى ، وتخضع للتجربة والعقل والمراجعة ام ان له دلالة فى الفكر
الدينى خاصة بالتركيز على اتجاهى الاعلى والادنى دون باقى الاتجاهات ؟

٢ - المبصرات : وتشمل المبصرات الالوان والاضواء . اما موضوعات

انصفر والكبر والقرب والبعد ففروع على الالوان والاضواء وتبصر
بواسطتها عند الحكماء . ولا يمكن تعريفهما لظهورهما . وكل محاولة
للتعريف ، مثل تعريف الضوء بأنه « كمال اول للشفاف من حيث هو
شفاف » فانها تقع فى تعريف الاوضح بالاخفى وبالتالي لا تستوفى شروط
الحسد .

وقد نفى البعض الألوان . وإنما نتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجواء الشفافة الصغيرة جدا ، والسواد ضد ذلك (٢١٤) .
 واثبتهما البعض الآخر على أنها الأصل والباقى تركيب منهما . وقيل الأصل خمسة : السواد والبياض والحمرية والحفرة والخضرة (٢١٥) .
 والضوء شرط وجود اللون عند الحكماء . أما عند الإشاعرة فهو أمر يخلقه « الله » في الحى بضوء ولا مقابلة ولا غيرها . والظلمة عديم الضوء أى رد الموضوع الى الذات والوجود الى المعرفة وكأن التوحيد وظلمة معرفية يمكن العين من الرؤية كما تقول الصوفية . والظلمة مانعة من الرؤية حيث تغيب الأشعة الداخلة الى العين . ويحدث للبعان بوجود سطح مستو أملس اذ أن الخشونة تباين للأجزاء وتمنع من البعان . ولكن الأغرب هو السؤال عن اللون هل هو الطعم أم غيره ؟ وهل الطعم هى الرائحة أم غيرها ؟ وكان الحواس يمكن أن تقوم بعمل بعضها البعض فتسمع العين وتبصر الأذن ويذاق اللون والرائحة والصوت . ولكن يكاد يتفق أهل النظر على تفريد كل حاسة بمحسوسها (٢١٦) .

أما الأضواء ، فالضوء عند بعض الحكماء أجسام صفار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء (٢١٧) . وللضوء مراتب : المضيء لذاته وهو الضوء مثل الشمس والمضيء لغيره وهو النور مثل القمر ووجه

(٢١٤) هذا هو موقف الإشاعرة .

(٢١٥) « الأرض غبراء ، وفيها حمراء وبخضاء وصفراء وخضراء وسوداء » ، والماء أبيض اذا صب في الهواء أو جمد ثلجا بان البياض ، النار لا لون لها ، والهواء لا لون له الفصل ج ٥ ، ص ٢٠٦ - ٢١١ ، البياض لون يفرق البصر والسواد يجمع البصر ، الفصل ج ٥ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٩ ، وقد أجمع جميع المتقدمين بعد التحقيق بالرهان على أنه لا يرى إلا اللون وأن كل ما يرى فليس إلا لونا واحدا . والسؤال : هل الأصل في الألوان واحد أم اثنان أم خمسة أم سبعة وهى ألوان الطيف ؟

(٢١٦) عند الديصانية اللون هو الطعم والرائحة والصوت والجو . وكذلك قولهم فى السمع والبصر والذائق والشام ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٨ .
 (٢١٧) ويرفض الإشاعرة ذلك .

الأرض (٢١٨) . هناك شيء غير الضوء يتفرق على الأجسام وهو إما لذاته وهو الشعاع وإما من غيره وهو البريق . ونسبة البريق إلى الشعاع كنسبة النور إلى الضوء (٢١٩) . قد يتكيف الهواء بالضوء فيكون شرط اللون . وقد يمنع البعض الملازمة بينهما : وفي كلتا الحالتين يكون السؤال إلى أي حد استطاع الفكر العلمى أن يبرز من ثديا الفكر الدينى ؟ وما مقدار تصديق العلم لهذه التحليلات التأملية لموضوعات العلم ؟

٣ — **المسموعات :** والمسموعات أيضا نوعان : الإصوات والحروف ، الإصوات العامة ثم تخصيصها في اللغة . وهنا يبدو الانتقال من الظواهر الطبيعية إلى الظواهر الانسانية ، من الصوت إلى اللغة . وقد قيل في تعريف الصوت انه التموج أو القرع أو القطع . وماهيته بديهية . وهنا يبدو الصوت موجودا في الخارج . وقيل أيضا هو كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصماخ لا لتعلق حاسة السمع به كالمثل . وقيل ان ما يقال في البصر يقال في السمع وفي سائر الحواس . اذ لا يتم الادراك الا بتوافر اتجاهين . اتجاه من الشيء المدرك نحو الشعور من خلال الحس ، واتجاه مقابل من الشعور نحو الشيء المدرك أيضا من خلال الحس . وقد منع البعض الانتقال واشترط البعض الآخر شرط المسافة بين المصوت وحاسة السمع (٢٢٠) . فاذا ما صادم الهواء املس كجبل أو جدار رجس إلى الورا فيحدث صوت هو الصدى مثل الكرة المرمية إلى الحائط . وليس لكل صوت صدى اذ لابد من مسافة وجسم املس أو صلب . ولكن السؤال هل الصدى تموج جديد للهواء أم رجوع للهواء الاول ؟ يتضح من ذلك التحليل العلمى الصرف لظاهرة الصوت دون

(٢١٨) ويستشهدون بآية « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا » .

(٢١٩) المواقف ص ١٣١ — ١٣٥ ، أصول الدين ص ٤١ .

(٢٢٠) عند النظام ينتقل الصوت في الجو فيصل إلى السمع ، بينما لم يجوز عليه آخرون الانتقال اذ يسمع الصوت الف انسان . وعند فريق ثالث لا يسمع الصوت اذا كان بعيدا عن سمع الانسان . مقالات ج ٢ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

ما تدخل علل خارجية سواء في سماع الصوت أو الحدى ، بالرغم من بقاء بعض التساؤلات التي تكشف عن بقايا الفكر الدينى مثل : هل يبقى الصوت ؟ هل يكون صوت واحد في مكانين ؟ هل الصوت جسم ؟ هل يكون لا لصوت ؟ وذلك كله حتى ينفرد « الله » بالبقاء وبالشمول وباللاجسمية وبالقدرة (٢٢١) .

أما الحروف فهي كيفية التعرض للصوت مدة وثقلا ، وتنقسم الحروف الى مصوتة وهي حروف المد واللين وصامتة . وهي اما زمانية صرفة كالفاء والقاف واما آنية صرفة كالتاء والطاء واما آنية تشبه الزمانية كالراء والحاء والخاء . وهي اما متماثلة كالباءين الساكنين أو متخالفة بالذات كالباء والجيم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة . وقد يجوز قوم الابتداء بالساكن ومنعه آخرون . ويجوز الجمع بين الساكنين في الصامت المدغم قبله مصوت . أما الصامتان فقد جوزه قوم ومنعه آخرون (٢٢٢) . يتضح من ذلك خروج علم الاسوات كجزء من علم اللغة وكلاهما تموضع على لجوانب التوحيد . ويبدو الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى في عدد من التساؤلات قد لا تكون بذات دلالة الا على نحو يكشف عن هذا الصراع مثل : هل يتكلم الانسان بكلام غير مسوع ؟ هل يتكلم بكلام في غيره ؟ فقد سمع الرسول الوحى وحده دون غيره ، والقى في روعه الكلام . ومثل : هل هناك كلام بغير اللسان ؟ هل يمكن القاء الكلام في الروح بغير اللسان عن طريق اتصال الروح بالروح أو الذهن بالذهن حتى تصح النبوة في أحد معانيها وحتى يصح الالهام ؟ هل

(٢٢١) جوز البعض بقاء الصوت دون ما مراعاة لتفرد « الله » بصفة البقاء ، بينما منعه آخرون . وقد اعتبر النظام الصوت جسميا ، واعتبره آخرون عرضيا ، وعند فريق ثالث لا جوهر ولا عرض ، وعند فريق رابع أنه لا صوت في الدنيا . وقد منع البعض الا يكون هناك مسوت الا بصوت ايشارا لقانون العلة والمعلول بينما جوزه آخرون ايثارا للقدرة « الالهية » مقالات ج ٢ ، ص ١٠١ ، انظر في الموضوع كله المواقف ص ١٣ — ١٣٧ ، أصول الدين ص ٤٢ ، المحصل ص ٧٧ — ٧٨ .

(٢٢٢) المواقف ص ١٣٧ — ١٣٨ .

يبقى كلام العباد ؟ ومن ثم يمكن افراد « الله » وحده بصفة البقاء . وعادة ما تتراوح الاجابة بين النفى والاثبات . الاثبات في السؤالين الاولين والنفى في الثالث دفاعا عن الفكر الدينى والنفى في السؤالين الاولين والاثبات في الثالث دفاعا عن الفكر العلمى (٢٢٣) . كما تكشف عدة تساؤلات أخرى عن طرح علمى خالص استطاع أن يفلت من حصار الفكر الدينى مثل : هل كلام الانسان صوت أم غير صوت ؟ هل كلام الانسان حروف ؟ وما هو أقل الحروف لتكوين الكلام ؟ هل الكلام مؤلف ؟ هل يمكن أن ينطق كل فرد بحرف ويكون مجموع حروف الكلمة كلاما ؟ فالكلام قد لا يكون صوتا لان هناك لغة الاشارات والرمز والحركات الایمائية . وعدد حروف الكلمات موضوع في علم اللغة . ونطق كل فرد بحرف لتكوين كلمة موضوع لعلم النغم (٢٢٤) . ولكن يبدو أن هذا الفكر العلمى البارغ من ثانيا الفكر الدينى قد تم اسقاطه من الحساب ثم اجهاضه بسيادة الفكر الدينى وحده . فانفصل العلم عن الدين ، والشئ عن العقيدة ، والبدن عن النفس ، والعالم عن «الله» (٢٢٥) .

٤ - المذوقات : والمذوقات هى الطعوم . واصولها تسعة حاصل ضرب ثلاثة في ثلاثة . فالفاعل حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف

(٢٢٣) عند أبى الهذيل قد يبقى كلام العباد . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٦ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٢٢٤) قال البعض ان الكلام حروف . وعند ابن كلاب هو معنى قائم بالنفس . وعند بعض الاوائل اخراج ما في الضمير بالنطق . وعند المعتزلة حروف وكذا كلام « الله » ، وعند النظام كلام الله صوت مقطوع بالحروف . مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٧ . وعند البعض أقل الكلام حرفان وعند الجبائى حرف واحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٨ ، وفي تحديد كلام الانسان هل هو صوت وهل الصوت جسم أم عرض اعتبره البعض صوت عرض ، مسموع مكتوب محفوظ بينهما اعتبره البعض الآخر ليس بصوت وعرض ولا يوجب الا باللسان . وعند النظام هو جسم لطيف ، وكلام الانسان تقطيع الصوت وعرض . وعند فريق رابع هو معنى قائم بالنفس لا يحل في اللسان ، وهو عرض في صوت . مقالات ج ٢ ، ص ٩٩ . واذا نطقت جماعة بكلمة ، كل فرد بحرف فعند الجبائى كل حرف كلمة بينما يمنع ذلك أحمد بن على الشطوى مقالات ج ٢ ، ص ١٠١ .

(٢٢٥) المواقف ص ١٣٧ - ١٣٨ .

او كثيف او معتدل فتخرج المذوقات التسع . ومن هذه الطعوم البسيطة تتركب طعوم لا نهاية لها كما تتركب الالوان . فالبشاعة مرارة وقبض . والزعوقة ملوحة وحرارة . والطعوم كلها ترد الى الحرارة والكثافة (٢٢٦) .

٥ — المشهورات : قد لا تظهر المشهورات ضمن الكيفيات المحسوسة في قسمة اعراض غير الحى بل تظهر في اعراض الحى (الحياة والتسدرية والعلم والارادة واللذة والالم والسمع والبصر) . ومع ذلك عرض لها القدماء كأحد المحسوسات . ولا بد من ان يتوافر فيها شيان : الاول اتجاه المشهور نحو الشعور ثم اتجاه الشعور نحو المشهور ، ويتقابل كلا الاتجاهين في الحس . فالحاسة ما هي الا المجال الحسى للشعور . وتنقسم المشهورات الى ملائم طيب ، ومتنافر منن . كما تنقسم حسب ما يقابلها من طعم فيقال رائحة حلوة او حامضة او بالاضافة الى محلها كرائحة الورد او التفاح (٢٢٧) .

لقد حلت المقدمات الكيفيات المحسوسة فكشفت عن الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى . وفى كلتا الحالتين ينفصل الفكران عن الانس الاجتماعية للفكر . فالكيفيات المحسوسة مدركات اجتماعية . فالملموسات تتوقف على رقة الجلد الناعم للأيدى الناعمة للطبقة الراقية او خشونة الجلد الخشن فى الأيدى الغليظة للطبقة العاملة . والمبصرات ايضا مدركات اجتماعية فتتسع حدقة الفقراء امام قصور الاغنياء وتنسحق حدقة الاغنياء اشعثازا من اكواخ الفقراء . تدرك الابصار القاذورات فى كل مكان . اما المذوقات فلا يدركها الا من له معرفة بطعومها . والجوع يدفع الى الاتهام دون مذوقات المترفين . والمسموعات من خلال أجهزة الاعلام وما بها من كذب ونفاق . والمشهورات للروائح الكريهة وفنسلات الطعوم فى الطرقات واوساخ نفايات المنازل وطفح المجارى . فاذ كان القدماء قد حاولوا اخراج الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى فائنا نحاول

(٢٢٦) ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٢٢٧) المواظف ص ١٣٩ ، اصول الدين ص ٤٢ .

اخراج الفكر العلمى الاجتماعى من ثنايا الفكر الدينى العلمى . واذا كان القدماء قد انتهوا الى انه لا وجود لعلم نفس الا من خلال علم النفس الفزيولوجى فان لدينا لا يوجد لعلم نفس الا من خلال علم النفس الاجتماعى .

(ب) **الكيفيات النفسانية :** وكما ان الكيفيات المحسوسة اذا كانت راسخة سميت انفعاليات والا كانت انفعالات فذلك الكيفيات النفسانية اذا كانت راسخة سميت ملكات وان لم تكن سميت احوالا . وكل حال يصير ملكة بالتدريج قدر رسوخه (٢٢٨) . وتنقسم الى عدة انواع : الحياة ، والعلم ، والارادة ، والقدرة ، وبقيّة الكيفيات النفسانية من لذة والم ، وصحة ومرض . والعلم والقدرة هما الكيفيتان النفسانيتان الغالبتان على باقى الكيفيات كما يدل على اهمية النظر والعلم كبعدين للانسان (٢٢٩) .

وفى النفسانيات يصعب التفرقة بين نظرية العلم ونظرية الوجود وكان النفس ذات وموضوع فى آن واحد . فالنفسانيات اما حياة او ادراكات او قدرة وارادة او لذة والم او صحة ومرض . والادراكات اهمها لانها تنقسم الى ظاهر وباطن . والباطن اما تصور او تصديق ، والتصديق اما جازم او غير جازم ، والجازم اما بموجب او بغير موجب فيكون تقليدا . والواجب اما يقبل النقيض وهو الاعتقاد او لا يقبل وهو العلم . وغير الجازم ان تساوى الطرفان فهو الشك وان كان راجحا فهو الظن وان كان مرجوحا فهو الوهم (٢٣٠) . وهنا تبدو النفس جامعة للحياة والادراك والارادة والظواهر الجسمية . وتبدو الادراكات شاملة للاحاساسات الداخلية والخارجية وللمنطق . فالمنطق جزء من النفس ، ومراتب العقل ملكات للنفس ، وكان الكيفيات النفسانية تبشر بقرب الجواهر المفارقة ، النفس والعقل .

-
- (٢٢٨) المواقف ص ١٣٩ ، طوابع الانوار ص ٩٢ — ١٠٠ .
 (٢٢٩) الحياة ص ١٣٩ — ١٤٠ (٢ ص) ، العلم ص ١٤٠ — ١٤٨ (٨ ص) ، الارادة ص ١٤٨ — ١٥٠ (٢ ص) القدرة ص ١٥٠ — ١٥٨ (٨ ص) ، باقى الكيفيات ص ١٥٨ — ١٦١ (٣ ص) .
 (٢٣٠) انظر الفصل الثالث . نظرية العلم .

ويتضح ايضا ان الكيفيات النفسية هى نفسها التى أصبحت فيما بعد صفات الذات أو الصفات الوجودية للذات : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة مع اختلاف الترتيب . أصبحت الحياة الصفة الثالثة ، والعلم الصفة الأولى ، والإرادة الثالثة ، والقدرة الرابعة . أما صفات السمع والبصر والكلام فقد دخلت فى الكيفيات المحسوسة ، المسهوعات والمبصرات ، والكلام فى الحروف والأصوات . ويكون السؤال : كيف يوصف « الله » بالكيفيات النفسانية وهى أعراض ؟ ألا يؤدى وصف الذات على هذا النحو بتحويل « الله » الى مجموعة من الأعراض ؟ . اليس « الله » جوهرًا طبقًا للتصورات ؟ اليس من الأفضل تحويل هذه الكيفيات النفسانية الى جواهر حتى يصح تأسيس الصفات عليها ؟ اليست أحق بالجواهر من الأجسام والعناصر والكواكب والأمكنة ؟

١ — الحياة : والحياة أول الكيفيات النفسية ، لها السبق عليها ، وكل ما سواها من علم وإرادة وقدرة وباقى الكيفيات إنما هى مظاهر لها . الحياة هى الكيفية النفسية الأولى ، ولا شيء قبل الحياة . والموت عدم الحياة . ولا يوجد تعريف موجب للموت . قيل أنه كيفية وجودية يخلقها « الله » فى الحى فهو ضدها . وهنا يبدو الفكر الدينى عاجزًا عن وضع تعريف نظرى للحياة أو الموت ولا يجد أمامه إلا الحجة النقلية (٢٣١) ، وكان « الله » يخلق الموت وهو حياة . إذا كانت الحياة تخلق الحياة فالموت نقص وعيب ، و « الله » كمال لا يصدر عنه نقص أو عيب ، وحياة لا يصدر عنه موت . والا كان « الله » جامعًا بين الازدواج . وعند الاشاعرة يجوز أن يخلق « الله » الحياة فى جزء واحد من الأجزاء التى لا تتجزأ وكان « الله » قادر على خلق حياة فى اليد بمفردها دون البدن . وهى مزايدة على الطبيعة لحساب الوهم ، و « الله » غنى عن المزايدة ، وكان أفعال « الله » كلها معجزات ضد قوانين الطبيعة مما يعطى وجداننا القومى نفس البنية النفسية لفعل الخوارق المعجزات ضد قوانين الطبيعة فلا نجد أمامنا إلا السحر والاهام أو ننتظر المخلص من الشرور والآثام . أما الحياة عند الحكماء والمعتزلة فهى مشروطة بالبنية المخصوصة أى

(٢٣١) يعتمد القدماء على آية « خلق الموت والحياة » .

بالجسم والكيفيات من اعتدال وغيره . ولكن الحياة ليست وحدها الحياة البدنية بل هى الحياة الشعورية فالنفس تتعلق بالبدن من حيث هو مجموع الوظائف الحيوية كما تتعلق بالشعور الخالص . الحياة عند القدماء « قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض منها سائر القوى » قوى الحس والحركة والتغذية سواء فى النبات أو الحيوان أو الانسان . والمقصود حياة الانسان اما حياة النبات والحيوان فلدراستها والتعلم منها وليس لحياتها . ولما كانت الحياة اقرب الى الحياة العضوية بما فيها من لذة والم وصحة ومريض او الى الحياة النفسية بما فيها من قوى حس وحركة فهى ليست وصفا للذات المشخصة الخالصة المبراة عن الجسم (٢٣٢) .

٢ — العلم : والعلم الكيفية النفسانية الثانية بعد الحياة ، وتتداخل موضوعاتها مع نظرية العلم ، فالعلم ذات وموضوع فى آن واحد ، ذات فى نظرية العلم ، وموضوع فى نظرية الوجود . والعلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم اى أنه علاقة بين الذات والموضوع وحالة شعورية تظهر فيها العلاقة بين قالب الشعور ومضمون الشعور . وعند الحكماء هو الوجود ذهنى اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف . وقد يطابقه امره فى الخارج وقد لا يطابقه . وقد نفى ذلك المتكلمون لاستحالة أن يكون فى الذهن موضوعات فى الخارج ، واستحالة أن تكون ماهية الجبل والسماء فى الذهن . ولكن هل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين ؟ وهو سؤال يبدو فى الاجابات عليه الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى . فاذا كانت الاجابة بالجواز فذلك كعلم « الله » الذى يتعلق بذاته وبالبشر فى آن واحد . وهو تمثيل بلا جامع لأن علم « الله » لا يشبه علمنا . واذا كانت الاجابة بالاستحالة والا تعلق العلم بأمور غير متناهية ، استحال العلم « الالهى » ، وبالتالي يصبح علم « الله » دافعا للاثبات والنفى على السواء حتى يصعب معه الفكر العلمى الخالص (٢٣٣) . وان قيل لا يجوز تعلقه بنظرين ويجوز تعلقه بضرورين

(٢٣٢) المواقف ص ١٣٩ — ١٤٠ ، أصول الدين ص ٤٢ — ٤٤ .
 (٢٣٣) الاجابة الاولى مذهب بعض الاشاعرة والثانية اجابة الاشعرى وكثير من المعتزلة .
 م ٣٤ — التراث

ففى الاول جهد واكتساب فردى وفى الثانى عموم وشمول ، شارك الانسان علم « الله » فى الضرورى وتفرد بعلم فى النظرى وهذا ايضا حجر على العلم « الالهى » الشامل لكل شىء . وان قيل لا يجوز تعلقه بمعلومات يجوز انفكاك العلم بهما والا جاز انفكاك الشىء عن نفسه . الجوار ذهنى لا نزاع فيه ، والخارجى هو موضوع الخلاف (٢٣٤) . والحقيقة انه لا يجوز فكل علم متعلق بمعلومه لضبط العلم . والا لتنازع المعلوم علوما كثيرة ولتنازعت العلوم الكثيرة معلوما واحدا . وكل علمين تعلقا بمعلوماتين فهما مختلفان تماثلا أو مختلفا والا لم يجتمعا . والمتعلقان بمعلوم واحد فمثلان ان اتحد المعلوم ووقته (٢٣٥) . ولكن هل يمكن وجود علم لا معلوم له مثل العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا والمعلوم شىء ؟ هل يمكن ان تكون هناك معرفة بلا موضوع ؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر الجانب الضرورى فى العلم والاجابة بالنفى توحد بين الجانبين الضرورى والمادى فى العلم (٢٣٦) .

وتعود بعض الموضوعات الاولى فى نظرية العلم فى الظهور وكان الفصل بين العلم والوجود انما هو فصل تعليمى صرف لوجود له بالفعل . فالوجود يحيل الى العلم من خلال الحواس والذات العاملة وكان الذات علم ووجود فى آن واحد . فالجهل المركب اعتقاد جازم غير مطابق وهسو ضد العلم فى حين ان الجهل البسيط هو مجرد عدم العلم ، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول والنسيان . ويظهر العلم ايضا على انه مجموعة من الاعتقادات ينقسم الى ظن ويقين ، ويبدو العلم وكأنه احد صفات الوجود . وتظهر معظم مسائل نظرية العلم من جديد ، حد العلم هل هو سلبى أم ايجابى ، تعلقه بمعلوم أو بمعلوماتين ، اجمال المعلوم ، تغاير المعلوم ، العلم الضرورى والعلم الاستدلالى ، اجتماع الأضداد ، هل

(٢٣٤) الراى الاول لآبى الحسن الباهلى والثانى للقاضى وامام الحرمين . والخلاف متفرع من تفسير العلم عند الرازى .

(٢٣٥) مثلان عند الاشاعرة ، ان اتحد المعلوم ووقته عند الامدى .

(٢٣٦) الاثبات أبو هاشم والنفى عند الرازى ، ولا يسميه الامدى معلوما .

المعلوم موجود أو معدوم . الخ (٢٣٧) . وقد يكون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه (٢٣٨) . وقد يعلم الشيء بالفعل ويعلم بالقوة عن طريق اندراج المقدمات مما يسمح بتقسيم العلم الى ضرورى واستدلالى . كما ينقسم العلم الى تفصيلى واجمالى . ثم تفرض القسمة نفسها افتراضاً على العلم « الالهى » هل هو اجمالى دون تفصيل وهو ما يجيز الجهل أو هل تفصيلى وبالتالي يشارك العلم الانسانى وهو العلم المقرون بالجهل اى العلم المقيد للنفس عن « الله » (٢٣٩) ؟ وهل هذا تحليل علمى أم موقف وجدانى خالص باتهام الانسان بالنقص وتبرئة « الله » عنه ووصفه بصفات الكمال ؟ والعلم اما فعلى كما نتصور أمراً ثم نوجده أو انفعالى كما يوجد امر ثم نتصوره . الفعلى قبل الكثرة ، والانفعالى بعدها . الفعلى قبلى والانفعالى بعدى . وعلم « الله » عند الحكماء فعلى لانه السبب لوجود الممكنات . علم « الله » قبلى لانه ليس فى حاجة الى الاشياء . وكان القبلى اشرف من البعدى ، والاستنباط اكمل من الاستقراء ، وهو تهجيد للعقل عند القدماء . وأحياناً يبدو المتكلمون عقليين مثل الحكماء وأحياناً أخرى حسيين مثل الأصوليين . ولكن تمتاز الصور العقلية عن الخارجية عند الحكماء بأنها غير متمايزة فى الحلول بل متفاوتة محل الكبيرة محل الصغيرة ، ولا ينمحي الضعيف بالقوى ، ولا يجب زوالها . وإذا زالت سهل استرجاعها (٢٤٠) .

وتثار من جديد قضية العلم الضرورى والعلم النظرى ، وهى قسمة العلم الاساسية فى نظرية العلم فى صيغة سؤالين : هل يستند العلم الضرورى الى النظرى ؟ والاجابة بين النفس لاقتضائه توقف الضرورى

(٢٣٧) المحصل ص ٦٨ — ٧٢ ، وانظر سابقاً الفصل الثالث . نظرية العلم .

(٢٣٨) عند القاضى المعلوم غير المجهول ضرورة .

(٢٣٩) جوز القاضى والمعتزلة اثبات العلم الاجمالى لله ومنعه كثير من الاشاعرة وأبو هاشم .

(٢٤٠) المواقف ص ١٤٠ — ١٤٥ .

على النظرى وبين الاثبات . والثانى هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟ وتتراوح الاجابة ايضا بين النفى ، والا لجاز الخلوى عن الضرورى وهو محال بالوجدان ، وبين الاثبات لتجانس العلوم أو النفى فى الضرورى الذى هو شرط لكمال العقل والاثبات فيها غير ذلك (٢٤١) . ويجوز انقلاب النظرى الى ضرورى اتفاقا ليس بخلق « الله » علما ضروريا كما يقول الاشاعرة بل لتفاوت الناس فى القدرة على ممارسة الحدس وادراك البدايات . وقد منع المعتزلة هذا الخلق فى العلم « بالله » وصفاته لأن الانسان مكلف به . والفرق بين هذه الموضوعات فى نظرية العلم وفى نظرية الوجود انها فى الاولى مستقرة من حيث البناء والحكم فى حين انها فى الثانية مجرد تساؤلات تثبت أن العلم أحد مظاهر الكيفيات النفسية ولا يهم بناؤه ولا احكامه . فأحكام العلم فى نظرية العلم سريحة وهى استحالة انقلاب الضرورى الى نظرى أو استناده اليه والا امتنعت بدايات الحس وأوائل العقول .

كذلك يثار موضوعا الحس والعقل فى نظرية الوجود كما اثرا من قبل فى نظرية العلم مع هذا الفرق فى الاستخدام بين الحالتين . فادراكات الحواس علم بمعلقاتها عند الاشعرى . وخالفه الجمهور نظرا لاختلاف العلم عن الرؤية نظرا لخداع الحواس وحدود المعرفة الحسية . وهنسا تبدو الاشعرية نظرة حسية للعالم فى الصلة الضرورية بين الحس وموضوع الحس أى بين الادراكات والمدركات . وارتبساط البصر بالعلم ارتباط جوهري ولكن لا يجعلهما متباثلين . فالبصر مصدر لمادة علمية دون أن يكون هو العلم اذ يستطيع العلم بعد ذلك أن يستغنى عن البصر . ويعاد ذكر الفرق بين الانطباع الحسى والادراك فى نظرية الرؤية . فالاول خروج شعاع من الشئ تجاه البصر فى حين أن الثانى مقابلة هذا الشعاع الاول بشعاع من البصر الى الشئ . ومن ثم يتم الادراك كوعى بالمبصر . الشعاعان المتبادلان بين العين والشئ هما فى الحقيقة بين الشعور والشئ . لا يتم الادراك اذن الا بتوجه الاشياء نحو الشعور ، ويتوجه

الشعور نحو الأشياء . الأول دون الثانى انطباع حسى والثانى دون الأول
وعى فارغ بلا مضمون . وقد رفض المتكلمون النظرية الضوئية فى الإدراك
حرصا على تفسير صفات السمع والبصر فى « الله » بلا حاسة أو شىء
أو شعاع ، وكأن الفكر الدينى عامل محدد للفكر العلمى ان ايجابا أم
سلبا (٢٤٢) .

ومحل العلم الحادث غير متعين عقلا عند الأشاعرة بل يجوز أن
يخلقه « الله » فى أى جوهر أراد . ولكن دل النقل على أنه القلب (٢٤٣) .
وعند الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة لبراءتها ومحل الجزئيات
المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة . فالعلم فى الحس والنفس والعقل
ومجموع ذلك كله هو الشعور الذى سماه النقل القلب أو الفؤاد .
ولا يمكن ان يخلق « الله » العلم فى الجهاد لان شرط العلم حياة
الشعور (٢٤٤) . وقد تكون مراتب العقل هى مراتب النفس . وقد تبدو
فى العلم كأحد مظاهر الكيفيات النفسانية كمبحث من مباحث الأعراض .
وقد تبدو فى النفس كجوهر متصل بالبدن ومقدمة لاثبات الجواهر المفارقة .
ف عند الحكماء للعقل أربع مراتب : العقل الهولانى وهو الاستعداد المحض ،
قوة بلا فعل ، والعقل بالملكة وهو عقل حادث وظيفته العلم بالضروريات
ويحس بالجزئيات ، والعقل بالفعل ، وهو مكلة استنباط النظريات من
الضروريات ، والعقل المستفاد تحضر فيه النظريات ولا تغيب عنه .
وهى نظرية أسطورية صرفة بعكس نظرية المتكلمين الحسية . فاذا كان

(٢٤٢) « والمتكلمون محتاجون الى القُدح فى هذا الاحتمال ليتمكنهم بيان
انه تعالى سميع بصير » المخلص ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢٤٣) مثل « أن فى ذلك ذكرى لمن كان له قلب » ، « فتكون لهم
قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها » ، « أفلا يتدبرون القرآن أم
على قلوب أقفالها » .

(٢٤٤) العقل هو العلم ببعض الضروريات عند الاشعرى أى العقل
بالملكة وليس العلم بالنظريات لانه مشروط بكمال العقل . وعند الرازى
غريزة يتبعها العالم بالضروريات عند سلامة الآلات . فالنائم لم يسزل
عقله وان لم يكن عالما .

العقل عند المتكلمين مرتبطا بالحس فانه عند الحكماء متعلقا بمصدر آخر للعلم من خارج العالم كما هو الحال في النظرية الاشراقية التي استقرت عند الحكماء من الصوفية وهى صورة شعرية خالصة تقوم على تشبيه الضوء او النقيض ، لا تعطى اى دور للحس ولا للعالم الطبيعى وتجعل النفس سلبية خالصة عليها استقبال المعارف ولا تضع فى حسابها اى نقد للمعرفة من جراء النسيان . وهى يمكن للنفس ان تتذكر كل شئ مادامت فى جلاباب البدن ؟ ولكن بالاضافة الى نظرية المتكلمين الحسية ونظرية الحكماء الاسطورية هناك نظرية الاصوليين العملية السلوكية . فالعقل مناط التكليف اجماعا ، والنظر واجب عقلا وشرعا واجماعا (٢٤٥) .

٣ — الارادة : والارادة عند المعتزلة هو اعتقاد النفع او ظنه . وقيل ميل يتبع ذلك وهو مغاير للعلم . هى ميل نفسى نحو جلب نفع او دفع ضرر ومن ثم فهى فى حاجة الى مرجح ، وهى عند الاشاعرة غير مشروطة باعتقاد النفع او الميل اليه ، هى استواء الطرفين دون ما حاجة الى مرجح مثل الهارب من السبع على مسافتين متساويتين ، والعطشان الذى لديه قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه ، والجائع الذى لديه رغيفان ، وهو مستحيل انسانيا اذ يبطل السلوك وتتوقف الحياة بلا دافع او مرجح (٢٤٦) . والارادة مغايرة للشهوة لانها تتعلق بنفسها دون الشهوة . كما انها قد تكون للكره مثل الدواء دون ان تشتهيه بل تتنفر عنها . وهى فى نفس الوقت غير التمنى لانها تتعلق بمقدور مقارن حاضرا او مستقبل غير محال او ماض ، ثم تثار عدة قضايا اخرى تخرج عن نطاق هذا الوصف المادى الى الارادة الى وصف تأملى خالص ثم الى فكر دينى صريح مثل : هل ارادة الشئ كراهة لصدده ؟ الحقيقة ان امور

(٢٤٥) المواقف ص ١٤٥ — ١٤٨ ، طوابع الانوار ص ٩٧ ، اصول الدين ص ٤٥ .

(٢٤٦) فى التراث الغربى استعمل « بيوريدان » من فلاسفة القرن الرابع عشر نفس الأمثلة لبيان استحالة حرية استواء الطرفين بلا مرجح . ولكننا لا نحيل الى هذا التراث نظرا لانه موضوع لقسم الثانى من « التراث والتجديد » وهو « موقفنا من التراث الغربى » .

الحياة ليس فيها تضاد عقلى . فقد يريد الانسان الشئ ولا يكره ضده .
فالتحليل العقلى والقلب المنطقى شئ والموقف الوجودى شئ آخر . كما
تثار عدة مسائل أخرى عقلية نظرية صرفة تفقد دلالتها على المستوى
المادى مثل : هل ارادة الضدين ذاتية أم موضوعية ؟ او تثار قضية حرية
الافعال كاستباق للموضوع الذى سيتأسس فيها بعد فى نظرية الافعال أو
فى أصل العدل . ثم تبدأ التساؤلات تتطور شيئاً فشيئاً حتى تخرج من
التحليل المادى للارادة الى التأملات الدينية الخالصة مثل أن الإرادة تفيد
متعلقها صفة ، للفعل طاعة ومعصية ، وللقول أمر وتهديد وذلك لربط
الارادة بالفعل والفعل بالصفة وعدم الاقتصار على الميل أو الاعتقاد
بالنفع وبالتالي دخول حكم القيمة على حكم الواقع (٢٤٧) . ومثل تساؤل :
هل تسلسل الارادات الى وراء للحصول على ارادة أولى ضرورية ؟
وهنا يتم الخروج عن الإرادة الانسانية الى الارادة « الالهية » . والعرض
موضوع البحث هى الارادة الانسانية . أما الارادة القديمة التى توجب
المراد اتفاقاً فهى مجرد افتراض عقلى يتغلب على مصاعب الإرادة الانسانية
« الحادثة » ويتخلى عن ضعفها ووهنها ويقلب الضعف قوة والوهن
عزماً . فى حين أنه يجوز إيجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت قصداً
الى الفعل . فالتصديق يتقدم على الفعل قبل العزم والجزم . وبالتالي يسترد
المعتزلة للانسان ما سلبه الأشاعرة منه وأعطوه لغيره وهو « الله » (٢٤٨) .

٤ — القدرة : والقدرة تعادل العلم فى الأهمية فى الكيفيات
الانسانية . وهى صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم وما لا يؤثر
لا على وفق الارادة كالطبيعة . القدرة هى قوة الارادة . القدرة هى
انقوة ، والارادة هى التنفيذ والتحقيق . هى عند البعض سلامة البنية عن
الآفات وعند آخرين بعض القادر وقيل بعض المقدور حيث يصعب التفرقة
بين القدرة كذات والقدرة كموضوع أى بين الارادة والفعل . وتنقسم

(٢٤٧) هذا هو موقف القاضى وأبى عبد الله البصرى ، المواقف
ص ١٤٨ — ١٥٠ ، المحصل ص ٧٤ — ٧٥ .
(٢٤٨) هذا هو موقف النظام .

الافعال المقدورة الى ما يحتاج الى آلة والى ما لا يحتاج . فالقدرة اوسع وأعم واشمل من آلات التنفيذ اليد او اللسان . والقدرة غير المزاج . فالمزاج من الكيفيات المحسوسة بينما القدرة من الكيفيات النفسانية . وقد يمانع المزاج القدرة اذن ان بالقدرة ارادة وروية وقصد وغائية وهدف وعلم في حين ان المزاج اقرب الى الخلقة والهوى . والقوة تقال للقدرة لانها جنسها ، وهو مبدأ التغير في آخر . واخيرا الخلق ملكة تصدر عنها الافعال بلا روية ، وتنقسم الى فضيلة ورذيلة ، الفضيلة الوسط والملكة الاطراف ، وهو مغاير للقدرة لانه طبيعة وفطرة أى قوة طليعية وليست لا ارادية . والعزم هو جزم الارادة بعد التردد ، أى هى الارادة الحاسمة المنفذة . وطريقة اثباتها الوجدان اذ يشعر بها كل انسان من نفسه . وقد ثبتت عندها يأتى الفعل من بعض دون البعض الآخر فيظهر الفرق بين القدرة والعجز (٢٤٩) . وقد ثبتت عند العلم بصحة الشخص . والحقيقة ان القدرة احساس بديهي يدركه كل انسان بوجوده حتى عند وجود الموانع التى تسبب العجز الطارئ فاذا سألنا : هل المقدور تابع للعلم ام للارادة ؟ نجد انها نفس المسألة التى عرض لها الحكماء بالنسبة الى الخلق : هل الخلق بالعلم ضرورة ام بالارادة اختيارا ؟ واصلها مسألة فى القدرة الانسانية ثم تعميمها واطلاقها ورفعها الى مستوى خارج عن النطاق الانسانى . المقدور تابع للارادة عند المعتزلة لانها حقيقة القدرة ولا يكون تابعا للعلم لأن صاحب الملكة يصدر عنه افعال لا يقصدها . والعلم بذاته المبنى على تصديق يتحول بالضرورة الى فعل متجاوزا القدرة على خلاف العلم الاقل تصديقا واقتناعا فانه فى حاجة الى القدرة . وقد توصل المعتزلة فى فروعهم على القدرة الى « عتبة الجهد » أى الى آخر حد يمكن للقدرة أن تتحمله وذلك فى عدة تساؤلات مثل : هل من يتمكن من حمل مائة وزن ويعجز عن حمل مائة أخرى يقال له عاجز ؟ كل قدرة لها حد أو عتبة لا تتجاوزها . وهذا لا يتناقى مع أصل القول بتعلق القدرة بجميع المقدورات . ومثل : اذا حمل شخصان مائتى وزن هل تم الحمل بقدرة كل واحد مما يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد ام بقدرة

(٢٤٩) يأتى الفعل من البعض دون البعض عند الهمدانى من المعتزلة ، والعلم بصحة الشخص عند الجبائى .

مشتركة ؟ والاجابة بطبيعة الحال بالقدرة المشتركة لأن اجتماع مقدورين ممكن اذا كانت القدرة مشتركة بين قدرتين انسانييتين كما هو الحال في العمل الجماعى وليس بين قدرتين غير متكافئتين حيث تبطل القدرة الكبرى القدرة الصغرى كما هو الحال بين القدرة « الالهية » والقدرة الانسانية .

ولكن هل تغيب القدرة في ساعة المنع أو العجز أو النوم ؟ هل الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ منعه الاشاعرة اذ ان القدرة مع الفعل « والله » لم يخلق القدرة دون ما حاجة الى ضد . وجوزه المعتزلة لأن العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديا مضاد للمقدور . والحقيقة أن العجز والمنع من الطوارئ والقدرة هي الأساس ليست بخلق خارجى بل بفعل داخلى وباحساس وجدانى بديهى ويتمسك بحقوق الانسان وبحقه في الفعل وبأدائه لرسالته . العجز عرض مضاد للقدرة أو عدم القدرة أو نفى للعرض (٢٥٠) . فالقدرة هي الأساس والعجز طارئ عليها . أما عجز المتحدى عن معارضة القرآن فهي قدرة نسبية على التحدى والخلق والابداع وليست عجزا الا عند من قال بصرف الدواعى ومن جعل فعل « الله » مسببا لعجز ، واردة « الله » نفيا للارادة الانسانية فيقضى على تكافؤ الفرص منذ البداية من أجل ممارسة التحدى والاتيان بالخلق المشابه . وهل النوم ضد القدرة ؟ اتفقت المعتزلة وكثير من الاشاعرة على امتناع صدور الأعمال المتقنة المقصودة من النائم وجواز القليلة منها بالتجربة . أما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة لفقد شرائط الادراك ، وعند الاشاعرة لخلاف العادة . ولم يثبتها الا بعض الاشاعرة وهو ما ساد في وجداننا القومى الآن (٢٥١) . وعند الحكماء يوجد المدرك في النوم في الحس المشترك يرد على النفس من العقل الفعال ثم يلبسه خيال الصور أو يرد عليه من الخيال مما ارتسم فيه من اليقظة . فمن دام

(٢٥٠) العجز عند أبى هاشم هو عدم القدرة وعند الاصم من حيث نفيه للاعراض . والاجتماع بمنع التحريك عند الجسائى وهو فرع أن المعدوم مقدور مع أنه قد يجوز الاجتماع التحريك أكثر مما تجوزة القدرة الواحدة كما هو الحال في العمل الجماعى .

(٢٥١) ومنعه من الاشاعرة الاستاذ والاسفراينى .

في فكره شيء رآه في منامه ، وذلك موضوع تفسير الاحلام في علم النفس . وللمعتزلة عدة فروع على هذا الأصل منها : هل يخلو القادر عن جميع مقدراته ؟ جوزه البعض على الاطلاق وجوزه البعض الآخر عند المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون التولد (٢٥٢) . فالانسان مهما كان عاجزا فانه قادر على فعل شيء سواء كان مباشرا او توليدا . لا يوجد اذن عجز مطلق . ومثل : هل الترك عدم فعل المقدور ؟ قيل ان كان قصدا يتعلق به الذم . وقيل انه من افعال القلوب ، وقيل انه فعل الضد لانه مقدور والعدم مستمر . والحقيقة ان الترك عدم فعل المقدور وليس العجز عن الفعل .

والى هذا الحد يغلب الفكر العلمى في تحليل القدرة على الفكر الدينى . ولكن تظهر عدة تساؤلات كى تعطى الغلبة للفكر الدينى على الفكر العلمى مثل : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ بطبيعة الحال جوزه الأشاعرة مطلقا لأن قدرة العبد غير مؤثرة مع شهول قدرة « الله » (٢٥٣) . ومنه المعتزلة لامتناع قدرة غير مؤثرة . واتفق الأشاعرة على امتناع قدرتين مؤثرتين وقدرتين كاسبتين لأن الكسب هو خلق « الله » للقدرة الحادثة . وقد نفى البعض القدرة الحادثة تماما وقال بالجبر وهى مكابرة لأن هناك فرقا بين الصاعد بالاختيار والهابط بالضرورة (٢٥٤) . والحقيقة أن هذه مسألة ستأتى في موضوع خلق الأفعال ولا تدخل في المقدمات النظرية العامة التى تحاول وضع أوليات للفكر والوجود دون أن تدخل بعد في موضوع العقائد . ومع ذلك ، وفى هذا الوقت المبكر في تحليل القدرة كأحد الكيفيات النفسانية يظهر الصراع بين نظريتى الجبر والكسب من ناحية وحرية الأفعال من ناحية أخرى نظرا لاستحالة تعلق مقدور بين قتادين . فالجبر يضحي بقدرة الانسان لاثبات قدرة « الله » . ويحاول الكسب ادخال قدرة الانسان في الحساب ولكنه يجعلها مشروطة بقدرة

(٢٥٢) جوزه أبو هاشم واتباعه مطلقا وجوزه الجبائى عند المانع .

(٢٥٣) جوزه أبو الحسين البصرى مطلقا .

(٢٥٤) هو القول المشهور لجهم بن صفوان .

« الله » وينفى استقلالها . وتدافع حرية الأفعال وحدتها عن القدرة الإنسانية بصرف النظر عن أى اعتبار آخر فقدرة الإنسان وحرية هما الأولى بالدفاع . يمكن تعلق المقدور بقادرين إنسانيين مثل اشتراك اثنين أو أكثر فى عمل واحد فى آن واحد أو على فترات وبالتالي يكون العمل الجماعى مقدورا لأكثر من قدرة ولكنها قدرات على مستوى واحد ، وليست قدرة حادثة وقدرة قديمة أو قدرة نسبية وقدرة مطلقة . ولا تتعلق القدرة بالضدين بل بمقدورين مطلقا عند الأشعري بناء على أن القدرة مع الفعل بينما تتعلق بجميع مقدوراته عند المعتزلة . وعند فريق ثالث قد تتعلق القدرة القائمة بالقلب بجميع متعلقاتها دون الجوارح ، كل واحدة منها تتعلق بجميع متعلقاتها إما دون متعلقات الأخرى أو فكل منها لا يؤثر فى متعلقات الأخرى نظرا لغياب الأدلة أو تتعلق القدرة القلبية بمتعلقاتها دون العضوية (٢٥٥) . والقدرة هى مجرد القوة على مبدأ الأفعال المختلفة ، نسبتها الى الضدين سواء قبل الفعل . وتطلق أيضا على القوة المشجعة لشرائط التأثير وهى لا تتعلق بضدين فى حال الفعل (٢٥٦) . والحقيقة أن القدرة على عمل الضد ممكنة نظرا من حيث القوة الجسمية ولكنها قد تكون مستحيلة من حيث القصد والهدف والغاية والمصلحة . فالقدرة على القتل موجودة جسمانيا ولكنها تعارض الهدف والقصد وهى المحافضة على الحياة . ولا فرق فى ذلك بين أفعال الشعور وأفعال الجوارح ، بين الأفعال الداخلية والأفعال الخارجية (٢٥٧) . ولا يوجد حل نظرى ومقياس مجرد لصدق الآراء بل يوجد وصف القدرة على الفعل فى موقف محدد .

وفى موضوع القدرة تبحث عدة مسائل تدخل فى الجبر والاختيار مثل

(٢٥٥) هذا هو رأى أبى هاشم الجبائى .

(٢٥٦) القدرة مع الفعل عند الرازى .

(٢٥٧) القدرة على أفعال القلوب معها وعلى أفعال الجوارح قبلها عند العللاف أى أن أفعال الشعور الداخلية تصاحبها القدرة معها لا قبلها . هذا فى أفعال الشعور المباشرة الحسية وليست الإرادية التى تتبع الإرادة والعزم والتصميم .

حد القدرة بأنها سلامة الاعضاء كما هو الحال عند الأشاعرة أو أنها شيء متحيز يدل على الاختيار كما هو الحال عند المعتزلة ، أو بحث صلتها بالفعل هل هي مع الفعل مثل الأشاعرة أو قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، أى القصد والتحقيق والايقاع مثل المعتزلة . وكذلك السجز هل هو صفة وجودية أم صفة عدمية لا وتتم التساؤلات على نحو ماذى صرف بتحليل القدرة الانسانية ككيفية نفسانية مع توارى الفكر الدينى الى اقل حجم . فالقدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده فى نظرية الكسب الاشعرى المشهورة . وعند المعتزلة قبل الفعل . ومنهم من قال ببقائها حال الفعل . وان لم تكن قدرة عليه فهى شرط البنية . ومنهم من نفاه لان ايجاد الموجد محال ولأنه يلزم القدرة على الباقي ولأنه يوجب حدوث قدرة « الله » وأنه يلزم تكليف الكافر بالايمان . لا تبقى القدرة غير متعلقة فهى تتعلق بالفعل قبلها وبعدها ، الفاعل فى الاولى يفعل وفى الثانية فعل وفى الثالثة فاعل مفعول (٢٥٨) . وقد تولد القدرة فى محال متفرقة حركات الى جهات مختلفة واما فى محال مجتمعة فلا . وذلك يتوقف على نطاق الفعل يمكن ان يكون فى جهات مختلفة او فى محال مجتمعة اثر محاضرة فى طلاب متفرقين او متجمعين (٢٥٩) .

وبالرغم من أن الكلام لا يدخل ضمن الكيفيات النفسانية بل ضمن الكيفيات المحسوسة نظرا لارتباطه بالسمع ، الأصوات والحروف ، الا أنه يشار اليه كملحق للكيفيات النفسانية نظرا لأنه أيضا كلام نفسانى أى معان فى الشعور قبل ان تتخرج الى أصوات وحروف . وقبل أن يتحول الى صفة مطلقة لذات مشخصة فى التوحيد ، كما تظهر بعض الكيفيات النفسية الأخرى المتصلة بالارادة مثل المحبة وقيل هى الارادة ، محبة « الله » لنا ارادته لكرامتنا ، ومحبتنا « لله » ارادتنا لطاعته . فالمحبة

(٢٥٨) الفاعل فى الحالة الاولى يفعل وفى الثانية فعل عند الجبائى، وسيفعل فى الاولى ، والثانية يفعل عند ابنه ، ويفعل مطلقا عند ابن المعتز .

(٢٥٩) انظر الموضوع كله فى المواقف ص ١٥٠ — ١٥٧ ، المحصل ص ٧٢ — ٧٤ ، أصول الدين ص ٤٤ — ٤٦ .

عاطفة . وكذلك الرضا وهو الإرادة عند المعتزلة وترك الاعتراض عند الأشاعرة . وكلاهما جانبان للإرادة المعارضة والتسليم ، فالرضا فعل وليس ترك فعل ، ايجاب وليس سلبا (٢٦٠) . وعلى هذا النحو يمكن الاستمرار في تصنيف العواطف والانفعالات الانسانية حول الكيفيات النفسية وبالتالي تمحي التفرقة الاولى بين الانفعاليات والانفعالات .

هـ — بقية الكيفيات النفسانية : يذكر القدماء منها ما يكون ادخل الى الحالات الجسمية منها الى الكيفيات النفسانية مثل اللذة والالم ، والصحة والمرض ، وترك العواطف والانفعالات الانسانية وهو ما عرضه الصوفية في الأحوال والمقامات ، وما عرض له الحكماء باسم انفعالات النفس أو قوى النفس أو فضائل النفس .

فاللذة والالم بديهيان يشعر كل انسان بهما . لذلك لا يعرفان . قيل اللذة ادراك الملائم ، والملائم كمال الشيء . وعند بعض الأطباء لا توجد لذة بل يوجد فقط دفع الالم (٢٦١) . واللذة والالم صفتان مختلف في نسبتتهما الى الذات المشخصة لوضوح اساسها الانساني الخالص وما بهما من نقص وعيب وسلب وعدم . ولكن لما ظهر الانسان داخل الكيفيات فقد ظهر بكل ابعاده النفسية والجسمية ، الحسية الانفعالية .

أما الصحة والمرض ، فالصحة ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع تنطبق على الحيوان وعلى الانسان . هي كيفية للبدن في مقابل المرض ، حالتان له مثل اللذة والالم (٢٦٢) . ويظل السؤال لم التوقف عند هذا الحد في الكيفيات النفسية ؟ أين الاحترام والتبجيل ، الفرح

(٢٦٠) المواقف ص ١٥٧ ، المحصل ص ٧٥ .

(٢٦١) هو ابن زكريا الرازي الطبيب .

(٢٦٢) المواقف ص ١٥٨ — ١٦٠ ، أصول الدين ص ٤٥ . والمباحث كلها ابتداء من هنا حتى آخر مبحث الجواهر أصبحت بلا دلالة عند المحدثين دون تطوير لهذا الموقف الذي لا يظهر الا في جذف هذه الاجزاء من المقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ١٣٦ المواقف ص ١٥٦ .

والحزن . القبض والبسط ، الخوف والرجاء الى آخر ما قاله الصوفية والحكماء في انفعالات الحس او حالات الوجدان او فضائل النفس لا لقد بدأت الكيفيات تأخذ طابعا حسسيا ماديا مما كان يؤهل لتأسيس علم النفس « الفيزيقي » والانتقال من دراسة النفس الى البدن كما هو واضح في اللذة والألم وفي الصحة والمرض . ولكن يبدو أن الفكر الديني أوقف الاتجاه حتى يستطيع بعد ذلك رفع هذه الكيفيات النفسانية الى درجة الصفات المطلقة للذات المشخصة . وهل يمكن إعادة التصنيف والاختيار بين هذه الكيفيات النفسانية دون حد أدنى ودون حد أعلى خاصة لو كانت النية اسقاطها على الذات المشخصة واستعمالها لوصفها قياسا للغائب على الشاهد ؟ ولقد بدأت باقى الكيفيات النفسانية في صورة ثنائية متعارضة مما كان يؤهل الى البحث عن الأسس الاجتماعية للحالات النفسية . فاللذة والألم ، والصحة والمرض تشير الى اوضاع اجتماعية ، اوضاع الترف والفقر ، النعيم والبؤس ، البطنة والجوع ، التهمة والشكف ، أمراض الوفرة وأمراض الحرمان . وهو ما لم يتم في الكيفيات النفسانية الأولى . فقد ظهرت الحياة دون الموت ، والعلم دون الجهل ، والارادة دون الوهن ، والقدرة دون العجز وكأن صحوة المثال جعلت المتكلم ينسى الواقع وبالتالي يمجز عن قياس المسافة بين الواقع والمثال .

(ج) الكيفيات الكمية : قد يبدو التعبير متناقضا فالكيفيات لا تكون

كمية والكميات لا تكون كمية نظرا للتقابل التقليدي بين الكيف والكم . ومع ذلك فالكيفيات الكمية تمثل مرحلة انتقال من الكيفيات المحسوسة والنفسانية الى النسبة والاضافة اللذين يبدو فيها اجتماع عرضي الكم والكيف معا لاحقا بالكم واستردادا له . وهى باختصار الكيفيات التى تعرض للكم اما وحدها فتكون المنفصلة كالزوجية والفردية او المتصلة مثل التثليث والتربيع واما مع غيرها كالحلقة والزاوية . ويعتمد القدياء على تعريفات المهندسين للخط والدائرة والكرة والاسطوانة والمخروط . هل يعنى ذلك أن المفاهيم الرياضية في الحساب والهندسة هى نموذج الكيفيات الكمية . أى حال الاعداد والأشكال ؟ وايهما اقرب لها مباحث الكيف مع المحسوسات والنفسانيات أم مباحث الكم مع العدد والمقدار والزمان والمكان ؟ ولماذا هذا الاقتضاب التام فيها بالمقارنة الى الكيفيات المحسوسة

والنفسانية ؟ هل يفقد الصورى دلالتة الى هذا الحد ؟ (٢٦٣) .

(د) **الكيفيات الاستعدادية** : وقد يبدو التعبير أكثر قبولا من التعبير السابق وذلك لأن الاستعداد كيف وليس كما . وهى مثل القبول ويسمى ضعفا أو ميلا أو تأثرا أو الدفع ويسمى قوة . القبول من الملاءمة والدفع من المنافرة ، وهذا بخلاف قوة الفعل . يبدو أن الكيفيات الاستعدادية أقل بكثير مما يمكن أن تكون . فهى التى توصل التهيؤ والامكانية والتحقيق وكان المحسوسات والنفسانيات والكيفيات الكمية ما هى الامدمات لاعداد النفس وتتهيئتها الى شىء . ولذلك تبدو مباحث كيف مغلطة للغاية فى المحسوسات والنفسانيات ومضرة للغاية فى الكيفيات الكمية والاستعدادية أى فى التعامل مع صور الأشياء وفى اعداد النفس . وهل هى القبول والدفع فقط أم هناك الاقدام والاحجام وغيرها ؟ وما صلتها بالعواطف والانفعالات ؟ وما عذدها وما تصنيفها ؟ هل هى فطرية أم مكتسبة ؟ هل هى حالات أم ملكات ؟ هل فقدت دلالتها بالنسبة للفكر الدينى ؟ هل أحجم الفكر العلمى من الدخول فى الفكر الرياضى فى الكيفيات الكمية وفى علم النفس فى الكيفيات الاستعدادية ؟ هل يمكن للفكر المتوقف فى هذه المقدمات النظرية أن يستعيد نشاطه ويستأنف تقدمه (٢٦٤) ؟

٤ — **النسبة** : وبعد الكم والكيف تأتى النسبة . وتأتى وحدها عند القدماء فى صيغة الجمع « النسب » فى حين أن الكم والكيف والاضافة فى صيغة المفرد . والنسب من الاعراض لأنها متغيرة . وهى أقرب الى مباحث الكم لأنها تشمل الاكوان على مصطلح المتكلمين والايين على مصطلح الحكماء ، وبالتالي فهى أقرب الى المكان ، وهو من مباحث الكم كالعدد والمقدار والزمان . والايين أكبر من مبحث الاكوان مما يدل على انتشار المكان على الاكوان وامتداد اقوال الحكماء على اقوال المتكلمين (٢٦٥) .

(٢٦٣) المواقف ص ١٦٠ — ١٦١ ، طوالع الانوار ص ١٠٠ .

(٢٦٤) المواقف ص ١٦١ ، طوالع الانوار ص ١٠٠ .

(٢٦٥) فى المواقف ، الاكوان ص ١٦١ — ١٦٧ (٦ ص) . والايين

ص ١٦٧ — ١٧٧ (١٠ ص) .

يتحدث المتكلمون عن الاكوان ويعنون بها الجواهر في حين يتحدث الحكماء عن الاين ويعنون به الحركة . لذلك ارتبطت المباحث والنسبة اينسا بهبحث الجواهر لانها تتعلق باعراض الاجسام مثل الحركة والسكون والمماسية والمجاورة ، والاجتماع والافتراق والتأليف . كما انها ترتبط بالكيفيات المحسوسة في الملموسات واعتماد اليد ومقاومة الاشياء لها . ومن ثم ارتبطت الاكوان بالكيفيات المحسوسة لانها مدركة حسيا عن طريق البصر او اللمس .

وقد اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين لعدة وجوه : منها انها لو وجدت لزم التسلسل لان مطلها يتصف بها ، ووجودها اليه نسبة لان اجزاء الزمان بعضها لبعض نسبة . ولو وجدت لوجدت الاضافة وهى لا تتحقق الا بوجود المنتسبين فيوجد التقدم والتأخر معا . ولو وجدت لزم اتصاف البارى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وقبله ، بانه متقدم عليه وبعده لانه متأخر عنه (٢٦٦) . والحقيقة ان الاضافة للاشياء ونسبتها فيما بينها ليست من الذات المشخصة التى هى حتى الآن افتراض خالص او ايمان صرف ، وبالتالي فلا خوف

(٢٦٦) اثبتها ضرار بن عمرو والتزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية . وقد اختلف المعتزلة بنساء على اصولهم ، المواقف ص ١٦٦ - ١٦٧ . ولهم شبه في ان الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، الشامل ص ٤٣٩ - ٤٣٣ ، وعند اكثر اهل النظر ان الحركة غير السكون مقالات ج ٢ ، ص ٢٢ ، الشامل ص ٤٤ - ٤٤٧ ، واذا كان الجبائى يرى ان الحركة والسكون اكوان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠ - ٢٢ : ص ٤١ (في حالة خلق « الله » له ساكنا) الشامل ص ٤٨٥ - ٤٨٦ . فعند ابي الهذيل الحركات والسكون غير الاكوان والمماسات ، الشامل ص ٤٢٩ - ٤٣١ . الحركة والسكون مدركات بالبصر واللمس والتأليف ملموس ومبصر عند الجبائى ، وهو مختلف لديه باختلاف الاشكال وقد يقع مباشرا . وقد يتولد التأليف من مجاورة الرطب لليابس دون ان يكونا شرطين له عند اكثر المعتزلة . واذا كان هناك اتساق على بقاء الاعراض عند المعتزلة فان الاختلاف في بقاء الحركة . نفاه الجبائى واكثر المعتزلة . واثبت ابو هاشم واكثر المعتزلة بقاء السكون واستثنى الجبائى صورتين ، المواقف ص ١٦٦ - ١٦٧ ، اصول الدين ص ٤٠ - ٤١ ، طالع الانوار ص ١٠١ الدر النضيد ص ١٤٠ .

عليها من الـ حوادث لانها لا صلة لها بالعالم . واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الأرض تعلم ضرورة . وتنفي أدلة المتكلمين وجود النسب في الخارج وتجعلها مجرد وجود في العقل من وضع الذهن ومن نسيج الشعور لما كان الانسان بؤرة للعلاقات بينه وبين الأشياء وبينه وبين الآخرين .

والسؤال الآن هل هناك دلالات دينية لهذه الموضوعات ؟ هل تكشف ايضا عن الصراع بين الفكر والدين ؟ .

ويدخل في مباحث الاكوان عند المتكلمين مواضيع الحركة والسكون والتأليف والمجاورة والممارسة والمباينة والافتراق وكرد فعل عليها تظهر مفاهيم الكون والطفرة والتولد كتصورات بديلة للحركة والسكون ، وكأن هناك تصورين للاكوان تصور كمى للاجزاء وتصور كيفى للكيانات . فما هي الاكوان ؟ ان حصول الجوهر في الخير معلل بصفة قائمة بالجوهر يسمى بالكائنية والصفة التي هي علتها تسمى بالكون . منعه البعض اما لوقوع في الدور واما لان الحصول في الحيز المخصوص من خلق « الله » وكان « الله » يتدخل في تكوين الأشياء وكيونيتها وسكنها في المكان (٢٦٧) ! والاكوان اربعة . لان الحصول في الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا . والثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة . السكون حصول ثان في حيز اول ، والحركة حصول اول في حيز ثان . واما القسم الاول فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين الآخر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع . والاجتماع واحد والافتراق مختلف لأن منه قرب وبعد ومجاورة . وإذا تحرك الاختلاف فانه يأخذ صورتين : الأولى اذا تحرك الجسم تحرك الجوهر الظاهر منه اتفاقا ثم اختلف في المتوسط المبين . والثاني اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة

(٢٦٧) منعه الرازي لوقوع الدور ، ومنعه الايجي لان الحصول في الحيز المخصوص من خلق الله .

فالمستقر يتحرك . ثم يتغير موضوع الحركة والسكون الى موضوع التأليف والمجاورة والمماسية وذلك لأن كل جوهر فرد محفوف بستة جواهر أخرى من جهاته الست . فالجواهر الفرد له ست ممارسات وست مبادئ ، وقد منع ذلك بعض المتكلمين . التأليف والمجاورة اذن جائزان . ثم وقع الاختلاف : هل المجاورة غير الكون ؟ هل التأليف والمماسية غير المجاورة ؟ هل المجاورة واحدة بينها يتحد التأليف والمماسية ؟ هل المجاورة تأليف ؟ هل المماسية نفس المجاورة أم متعددة ؟ هل يتغير الكون اذا تعرض لمساسات ومجاورات ؟ هل المتوسط من الجوهريين كلها قرب من أحدهما بعد عن الآخر ؟ هل يقال للجواهر اذا لمس من جهة أنه مباین من الجهة الأخرى ؟ هل تجوز المباینة والافتراق في جملة جواهر العالم ؟ هل يطلق القول بتضاد الأكوان عند من لم يجعل المماسية كونا ؟ بل تصبح الاسئلة نظرية خالصة مثل : ماذا تعنى الحركة والسكون ؟ هل يحلان في الجسم ؟ هل هما في المكان الاول والثاني ؟ هل يكون الساكن في حالة سكونه متحركا بوجه من الوجوه ؟ (٢٦٨) . وما دلالة هذه التساؤلات كلها ؟ وهل تكشف عن الصراع الدائم بين الفكر الدينى والفكر العلمى ؟ هل هو فكر علمى خالص بعد أن توارى الفكر الدينى الى اقل حجم له ؟ هل يختفى الفكر الالهى أولا بالفكر الميتافيزيقى ثم يختفى الفكر الميتافيزيقى ثانيا بالفكر العلمى ؟ (٢٦٩) . هل الفكر العلمى الخالص دلالة على التوحيد ؟ هل

(٢٦٨) عند الاشعرى والمعتزلة المجاورة غير الكون . وعند الاشعرى وحده المجاورة واحدة في حين يتعدد التأليف والمماسية . وعند المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تأليف . وفي رأى الاستاذ المماسية نفس المجاورة ومتعددتان ضرورة . وعند القاضى لا يتغير الكون اذا تعرض لمساسات ومجاورات . مقالات ج ٢ ، ص ٤١ ، المواقف ص ١٦٢ — ١٦٧ ، الشامل ص ٤٢٧ ، ص ٤٢٩ — ٤٤٧ .

(٢٦٩) مثلا عندما يقال ان الترك معنى لأن كل من دون « الله » ترك وبالتالي يخطئ من يجعل الترك لا معنى الفصل ج ٥ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ ، كما يبدو أن الدافع لانكار الاعراض راجع الى ان «الله» لا شىء معه ولا شىء يدخل في نفسه معه ، المحصل ص ٥٨ — ٦٨ ، طوابع الانوار ص ١٠٠ ، وقد يستعمل الفكر العلمى لفهم موضوعات الفكر الدينى . فعند أبى على

الفكر العلمى نفسه هو الفكر الدينى وبالتالي يكون التوحيد هو الطبيعة كموضوع ومنهج ونتيجة ؟ فإذا كان للرد بالإيجاب يكون الفكر العلمى تأصيلاً للفكر الدينى وتطويراً له ، ويكون الفكر الدينى مقدمة للفكر العلمى جزءاً من تاريخه وأحد مراحله التاريخية . ونكون باسقاطنا الفكر العلمى كلية ودعوتنا الى الفكر الدينى بل والى الفكر « اللاهوتى » الشخص قد عدنا الى الوراء ، وانتهينا الى حيث كنا فى البداية ، وتكون الحضارة قد أدت دورتها وعدنا من جديد كما بدانا الى نقطة الصفر الأولى .

وبالإضافة الى النظرية الآلية للأجزاء مداخلية ومجاورة ومماسية ، اجتماعاً واقتراحاً بل وتالياً حتى دراسة افعال القلوب من الارادات والكراهات والعلوم والنظر ظهرت نظرية حيوية أخرى للجسام تقوم على الكمون والطفرة والظهور تتحدى الفكر الدينى فى نظرية « الخلق من عدم » والذى انتهى بدوره الى اتهامها بالدهرية وانكار الخلق مع انها تصور جديد للخلق وهو التخلق الذاتى . « فإله » خلق الأشياء دفعة واحدة واكن بعضها فى بعض أصلاً وهو ملاحظ فى ظواهر الحياة مما أدى الى اعتراف الفقهاء بها اعتماداً على الحس والمشاهدة ومجرى العادات (٢٧٠) . وإثبات الطفرة يؤدى الى انكار الجزء الذى لا يتجزأ

الجبائى وابنه أبو هاشم ان « الله » اذا اراد أن يفنى العالم خلق عرضاً لا فى محل أفنى به الأجسام والجواهر ولا يصح فى قدرة « الله » أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفريقاً ولا يقدر على افنائها تفارق . الفرق ص ١٨٤ ، الشامل ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢٧٠) هذه هى نظرية النظام المشهورة التى يؤيدها ابن حزم فى الحياة وليس فى الجهاد . الفصل ج ٥ ، ص ١٣٤ — ١٣٨ . وقد أيدها الاسكافى أيضاً فى الجهاد فالنار كأمنة فى الجطب ، ونفاها الأصم وأبو الهذيل والسكاك ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣ — ٢٤ ، الفرق ص ١٣١ ، ص ١٤٢ ، ص ١٩٨ الملل والنحل ج ١ ، ص ٨٣ — ٨٤ ، الانتصار ص ١٣٢ ص ١٣٢ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الشامل ص ٤٣٤ — ٤٣٦ ، مقالات ج ١ ، ص ١٢٦ ، ص ١٨ — ١٩ .

الذى يقوم عليه التصور الآلى الأول . وفى حقيقة الأمر ان اثبات الكمون والطفرة يساعد على الخلق والابداع ومعرفة المراحل والاحساس بالتاريخ والشعور بالزمان واخذ رؤية مستقبلية غائية بدلا من النظر الى الماضى والتقدم الى الوراء . يمكن أن يكون الكمون والطفرة جزءا من الثقافة الوطنية للشعوب النامية اذا كان ينقشها الحركة والتغير ويعوزها التخليط المتصل القائم على التسلسل والرؤية المستقبلية والاحساس بالمراحل ، وتساعدها على الابداع الذاتى . كما انها تساعد الفكر العلمى الآلى فى الشعوب الصناعية على تجاوز الآلية وحتمية الطبيعة والتحليل الكمى الى مزيد من التحليل الكيفى والتميز بين المستويات دون ان تنقلب الى ضدها وتتحول الى اشراقات صوفية فى النفس وفى الطبيعة ومن ثم يتحول العلم الى تصوف بتحويل المادة الى روح ، والديمومة الى انقطاع .

وتعادل مباحث الحكماء فى الآين مباحث المتكلمين فى الاكوان ، فكلاهما مبحث فى الحركة . والحركة عند الحكماء كمال أول بالقوة من حيث هو بالقوة . وهو تعريف يقوم على اسقاط وجدانيات من لفظ كمال أول كمقولة دينية اخلاقية . ويتضح ذلك ايضا من تعريفهم للنفس بأنها كمال أول . تعريف الآين اذن اسقاط من تعريف النفس على الطبيعة ، ومن الذات على الموضوع ، وهو ما يشير اليه الحكماء بحديثهم عن وثليفة التوهم . وللحركة مسنيان . الأول التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى . والثانى الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود له الا فى التوهم . كل هذه التقسيمات اذن من صنع الفكر المثالى وريث الفكر الدينى قبل أن يتحول الى فكر علمى . ومقولات الحركة اربع . الاولى الكم وهو التخلخل وضده التكاثف ، والنمو وعكسه الذبول . والثانية كيف والحركة فيه تسمى استحالة ، والثالثة الوضع مثل حركة الفلك ، والرابعة الآين وهو النقطة التى يسميها المتكلم حركة . وباقى المقولات لا تقع فيها الحركة مثل الجوهر والمضاف والملك والمتى وأن يفعل وأن يفعل . فالجوهـر تتبدل صورته ، والمضاف طبيعة غير مستقلة ، والمتى وجود الجسم فيه يتبع الحركة وكذا الملك ، وأن يفعل وأن يفعل اثبت البعض فيهما حركة . وفى حقيقة الأمر ان الجوهر مبحث خاص والمضاف مع الملك أحد اقسام الأعراض بعد النسبة ،

والمتى أى الزمان دخل فى الكم مع العدد والمقدار والمكان : أما ان يفعل وأن يفعل فهو جزء من مباحث الكيف فى الكيفيات الاستعدادية . ومن ثم توضع مقولة الأين موضع الصدارة وتتفاوت المقولات الأخرى بين الإثبات والإنكار اذ يتداخل الأين والمكان والحركة والسكون والقوة والفعل والكمال الأول والكمال الثانى معا لتكون إبحاثا فى المكان والحركة تحت عرض الأين . يبدو الوجود وكأنه وصف لوجود دينامى تتقلب عليه الأعراض . والعلة للحركة الطبيعية ليست الجسمية والا دامت الحركة بدوامها ، وليست الطبيعية لانها ثابتة . فان لم تكن المادية أو الصورية فلم تبق الا الفاعلة أو الغائية . أثر المتكلمون الأولى نظرا لسيطرة الفكر الدينى والحكماء الثانية نظرا لسيادة الفكر الفلسفى . وتقتضى الحركة أمورا ستة : ما به أى الفاعل ، ما له أى المحل ، ما فيه أى المقولة ، ما منه أى المبدأ ، وما اليه أى المنتهى ، ثم المقدار أى الزمان . وقد زادت هذه القسمة على القسمة الرباعية الأولى شيئين المقولة والزمان . ومع ذلك فالحركة واحدة . ووحدة الحركة اما شخصية أو نوعية أو جنسية . الأولى وحدة ما له ، والثانية وحدة ما فيه وما منه وما اليه ، والثالثة وحدة ما فيه . وقد تكون الحركات متضادة بشرط دخولها تحت جنس واحد ، وتضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه بل لتضاد ما اليه أى الغاية والمنتهى . والحركة ليست كما بالذات بل بالعرض . وتنقسم ثلاثة أقسام اما بحسب المسافة أو بحسب الزمان أو بحسب المتحرك . وما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أو بالعرض مثل السفينة والراكب . والأول اما أن تكون الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية أو فيه اما مع الشعور وهى الارادية أو لا وهى الطبيعية مثل حركة النبات . والحركة اما سريعة أو بطيئة . وعلة البطء فى الطبيعية ممانعة المخروق ، وفى القسرية والارادية ممانعة الطبيعة . وبين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون ، وكل حركة مستقيمة قد تنتهى الى سكون (٢٧١) .

(٢٧١) هذا رأى بعض الحكماء ، والجبائى من المعتزلة ، الموقف

والآن ، ما دلالة هذا الحديث الملول كله عن الحركة لا هل له دلالة في الفكر الدينى حيث تكشف كيف تحول الفكر الدينى الى فكر مثالى (٢٧٢) لا هل له دلالة في الفكر العلمى حيث تكشف كيف استقى المتكلمون والحكماء ابحاثهم من العلماء التجريبيين ؟ هل لهذه البحوث كلها اهمية من اجل تأسيس نظرية في المعلوم تصلح لان تكون مع نظرية العلم مقدمات نظرية لتأسيس علم اصول الدين ؟ وما المطلوب الان لا هل يترك مبحث النسبة على هذا المستوى الطبيعى العلمى من التحليل ام يرفع من جديد الى الى مستوى الفكر المثالى ام يعاد بناؤه في الشعور كبواعث على الفعل ؟ وهل يمكن الانتقال من العلم الطبيعى الى العلم الاجتماعى والسياسى ؟ هل الحركة حركة الاجسام ، اعراضا وجواهر ام حركة المجتمعات شعوريا وتاريخيا ؟ هل يمكن الاستفادة من تقسيمات القدماء لانسواء الحركة وعللها خاصة العلة النفسانية ، القصد والاتجاه في التخليط وتحديد الاهداف وصباغة رؤى مستقبلية ؟ هل يمكن ان تتحول هذه التمرينات العقلية كلها الى كشف عن الصراع بين المستويات في التحليل بين الايمان والحكمة والعلم الى حركات واقعية بالفعل للشعوب في التاريخ ؟ (٢٧٣) هل يمكن الاستفادة من قسمة الحركة الى يمين ويسار

(٢٧٢) يضرب ابن حزم المثل بالحركات الاختيارية « فعل النفوس الحية من الملائكة والانس والجن وسائر الحيوان كله » ! يضع الانسان مع الملائكة والحيوان كما يضعه مع الجن ! والملائكة في هذه اللحظة من تأسيس العلم تخرج عن مباحث الاعراض ولا يمكن تاصيلها بالعقل وكذلك الجن . اما الحيوان فليس له حركة ارادية واعية مقصودة ويختلف نوعا وكيفا عن الحركة الارادية الانسانية الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

(٢٧٣) مثلا هل الاجسام كلها متحركة او ساكنة ؟ عند معبر الاجسام كلها ساكنة على الحقيقة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩ — ٢١ ، ويجوز ابو الهذيل والنظام تحرك الجسم لا عن شيء ولا الى شيء مقالات ج ٢ ، ص ١٩ ، ص ١٠٥ . والاجسام باثرها متماثلة خلافا للنظام ، المحصل ص ٩٢ — ٩٣ ، الشامل ص ٥١ — ٥٣ ، ويستحيل اجتماع الضدين عند الاشاعة ، الشامل ص ٥٠ ، هذه كلها امثلة صورية خالصة امتدت الى المستوى الانسانى عند النظام عندما اعتبر افعال العباد كلها حركات فحسب ، الملل ج ١ ، ص ٨٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٦ ، ص ٤١ — ٤٢ ، الفرق ص ١٥٨ — ١٥٩ ، الفصل ١٢٨ — ١٣٠ ، الشامل ص ٤٥٣ — ٤٥٥ .

او الى خلف وأمام للمساهمة في حركات التغير الاجتماعى ودفن الأمة نحو مزيد من التقدم والقضاء على معوقاته وانهاء التخلف من جذوره بعد أن استقر الاعلى والادنى في وجداننا القومى ؟ ألا يترك تحليل القدماء للحركة وجدان المحدثين فارغا بلا مضمون ؟ ويكون السؤال : كيف يمكن ادخال المضمون الاجتماعى والسياسى لوجدان المحدثين في تحليل القدماء للحركة في الاكوان عند المتكلمين والايين عند الحكماء ؟

٥ — **الاضافة** : والاضافة آخر قسمة للعرض بعد الكم والكيف والنسبة . ويعنى اضافة شئ لشيء آخر مثل أن الابوة هى المعقولة بالنسبة الى الغير أى البنوة . وأهميتها لتأصيل الفكر الدينى هو أن كثيراً من الموضوعات الدينية لا تعقل الا بالاضافة وقياس الغائب على الشاهد بالاضافة . وقد يكون تصور « الله » هو في حقيقة الامر تصور بالاضافة الى انسان . فالاضافة أساس القياس والنسبة . وهو جوهر العلاقة . وخواص المضاف اثنتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج ، والثانية وجود التكافؤ في النسبة وهو الانعكاس . ولا تستقل. الاضافة بوجودها فصولها يتبع لحوقها بالغير . وتنقسم الاضافة الى عدة اقسام : الاول ، التوافق كالجوار والتخالف كالابن والاب . الثانى ، الاضافة لصفة واحدة من المضافين مثل العشق أو لصفة في أحدهما كالعاطفية . والثالث ، اقسام المعادلة مثل الغالب والقاهر والمانع ، وفى الفعل والانفعال مثل القطع والكبر ، وفى المحاكاة مثل العلم والخبر ، وفى الاتحاد مثل المجاورة والمشابهة . والرابع ، المقولات كلها مثل الجوهر فى الاب والابن ، والكم مثل الضغير والكبير . والخامس ، وجود اسم لها من الطرفين أو من أحدهما أعدم وجوده منهما . والسادس ، وضع اسم لها ولموضوعها يدل عليها بالتضمن . واضح من هذه القسمة أنها قسمة صورية خالصة بالرغم من وجود بعض الامثلة الشارحة . ومع ذلك فالامثلة قد تفرض بذاتها على المثلول . والعشق ليس مثلاً لاضافة من طرف واحد لانه قد يكون متبادلاً والا كان حركة العاشق نحو المعشوق كما هو الحال فى علوم الحكمة وفى علوم التصوف وهو ما استقر فى وجداننا القومى حتى الآن فى صيغة علاقة التبعية بالاستقلال . ويغلب على القسمة الفكر المثالى الخالص دون أثر

للفكر الدينى أو للفكر العلمى فيه (٢٧٤) .

ولكن الاهم من ذلك كله فى الاضافة هو ادخال التقدم والتأخر من اقسام المضاف . فعند الحكماء التقدم والتأخر على خمسة أوجه : الاول بالعلية مثل تقدم المضى على الضوء ، والثانى بالذات مثل تقدم الواحد على الاثنين ، والثالث بالزمان مثل تقدم موسى على عيسى ، والرابع بالشرف مثل تقدم أبى بكر على عمر ، والخامس بالرتبة مثل ان يكون اقرب الى مبدأ معين . والترتيب اما عقلى كما فى الاجناس أو وضعى كما فى صفوف المسجد . أما عند المتكلمين فهناك تقدم كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض طبقا للتصور الآلى لحركة الاجسام . ولما أراد بعض الحكماء الحصر قالوا ان التقدم اما ان يكون حقيقيا أو اعتباريا والاول يتوقف فيه المتأخر على المتقدم من غير عكس والثانى لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك اما كمال أم لا . وعند هذا الحدث يتوقف وصف القدماء للتقدم والتأخر دون تدخل موضوعات عقائدية أو تاريخية وتبقى صورية منطقية محايدة ، خارج المكان والزمان بعد ان وضع الحكماء والمتكلم نفسيهما خارج التاريخ (٢٧٥) .

والامر بالنسبة لنا يختلف . فالتقدم والتأخر أزمة العصر ووجدان الجيل كله ، وهدف قوى يسعى اليه الجميع يخطط له ، ويعمل على تحقيقه . ومن ثم فأننا نحول تصنيف القدماء من المستوى الصورى المنطقى الى المستوى المادى التاريخى العلمى . فالتقدم بالعلية لا يعنى فقط تقدم المضى على الضوء بل تقدم العلة على المعلول فى امكانيات العمل والمخاربة . والتقدم بالذات لا يعنى فقط تقدم الواحد على الاثنين بل يعنى اولويات التخطيط لصالح الاغلبية . والتقدم بالزمان لا يشير فقط الى تقدم موسى على عيسى بل يشير الى مراحل التاريخ وتطور النبوة وقانون التقدم . والتقدم بالشرف ليس فقط تقدم أبى بكر على عمر كما هو

الحال في عقائد القدماء بل هو التفاضل في النقاء والطهارة والاسبقية للجهاد . والتقدم بالرتبة سواء العقلية أو الوضعية لا يعنى تقدما في الاجناس أو في ترتيب الصفوف بل يعنى التقدم في درجة العلم والفضل والاهلية . ان التقدم لا يعنى تقدم الزمان في حركات الاجسام بل تقدم التاريخ في حركات الشعوب . وقد يكون تقدما اعتباريا وهو تقدم الذهن ، التصورات والمناهج ، أو حقيقيا فهو تقدم الواقع والابنية الاجتماعية . وفى كلتا الحالتين هو تقدم حقيقى وليس وهما . ومن ثم فالتقدم بالذات ليس مجرد تقدم سورى ماهوى بل بحسب الوجود والتاريخ ، تقدم الشعوب والمجتمعات ، تقدم الانتاج وتقدم الخدمات .

ولقد استطاع القدماء في تنبيههم في آخر مباحث الاعراض التنويه بفضل التقدم على التأخر وأن الاصل هو المستقبل ثم يصير حاضرا فماضيا (٢٧٦) . كما أن للتقدم معنى زائد على التأخر سواء من حيث الذات فهو مقدم عليه أو من حيث العلة فهو موجود أو من حيث أن له زمانا أكثر ، ومن حيث الشرف فهو أكمل ، وفى الرتبة من حيث وصوله الى الغاية أولا (٢٧٧) . يمكن اذن البحث والخوض في أعماق المقدمات النظرية لعلم أصول الدين والعثور على شروط التقدم وأسس النهضة بعيدا عن الافكار الشائعة عن النظرة الى الماضى والحين اليه الذى يمثل الفكر الدينى كما يبدو فى الحركة السلفية . وقد لا يكون فضل التقدم

(٢٧٦) « الماضى مقوم على المستقبل عند الجمهور نظرا لذاتيهما . ومنهم من عكس الأمر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا » المواقف ص ١٨١ .

(٢٧٧) « جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر . ففى الذاتى كونه مقدما ، وفى العلى كونه موجدا ، وفى الزمانى كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر ، وفى الشرف زيادة كمال ، وفى الرتبى وصل اليه من المبدأ أولا » المواقف ص ١٨١ . ولغويا قد يكون « القدم » و « التقدم » من نفس اللفظ « قدم » . فالتقدم يعنى التقدم وليس التأخر ، وتعنى قدم اعطى الى الامام وليس ذهب الى الخلف .

على التأخر بعيدا عن مقصد الوحي ونصوصه الصريحة (٢٧٨) .

رابعا : انطولوجيا الوجود ، (الجواهر) :

ومبحث الجواهر هو المبحث الثالث في نظرية الوجود بعد « ميتافيزيقا الوجود » او الامور العامة و « فينومينولوجيا الوجود » او الاعراض (٢٧٩) . وكأن مسار نظرية الوجود هو الانتقال من المبادئ الميتافيزيقية العامة التي يتحد فيها الفكر بالوجود الى ظواهر الاشياء كما تبدو للانسان ثم الى الاشياء ذاتها ، وكان الانسان وجود بين عالمين ، عالم المبادئ العامة وعالم الاجسام المادية . ومع ان الجواهر عند المتكلمين هي الاجسام ، الاجسام المادية الملموسة المرئية المحسوسة وعند الحكماء الجواهر المفارقة ففي كلتا الحالتين يكون الانسان بين عالمين .

ويشمل مبحث الجواهر مباحث أربعة : الجسم ، وعوارض الاجسام ، والنفس ، والعقل . واشملها الجسم الذي يطغى على ثلاثة ارباع المبحث . بل ان عوارض الاجسام ذاتها اشمل من النفس والعقل (٢٨٠) . واهم ما في الجسم هي قسمته وليس حقيقته او اعراضه . فهي تشتمل اكثر من نصف المبحث مما يدل على ان الكلام يقوم اساسا على القسمة العقلية اكثر مما يقوم على التعريف او التحليل (٢٨١) .

وتدخل مقولة الجسم مع الجوهر والعرض في قسمة ثلاثية للمحدث الذي ينقسم الى جسم وجوهر وعرض . فالجسم هو المؤلف المركب من

(٢٧٨) ذلك واضح في القرآن القديم من آيات (ان شئاء منكم ان يتقدم او يتأخر) (٤٤ : ٣٧) ، (ولقد علمنا المستقدمين منكم) (١٥ : ٢٤) .

(٢٧٩) المواقف ص ١٨٢ — ٢٦٥ .

(٢٨٠) في المواقف ، الجسم ص ١٨٣ — ٢٤٤ (٦١ ص) ، عوارض الاجسام ص ٢٤٢ — ٢٥٦ (١٢ ص) ، النفس ص ٢٥٧ — ٢٦١ (٤ ص) ، العقل ص ٢٦٢ — ٢٦٥ (٣ ص) .

(٢٨١) حقيقة الجسم ص ١٨٣ — ١٩٩ (١٦ ص) ، اقسام الجسم ص ١٩٩ — ٢٢٩ (٣٠ ص) عوارض الاجسام ص ٢٤٤ — ٢٥٦ (١٢ ص) .

جوهر وعرض ، والجوهر الذى له حيز ، والحيز هو المكان ، والعرض الذى يعرض فى الجوهر . الجسم اذن هو القابل المعرض ، وهو الجوهر ، وهو « الجزء الذى لا يتجزأ كجسم وجوهر » (٢٨٢) . ويطلق الجسم عند الحكماء بالاشتراك على معنيين : الأول الجسم الطبيعى وهو موضوع العلم الطبيعى ، وهو جوهر له ابعاد ثلاثة متقاطعة على زاوية قائمة . والثانى الجسم التعليمى موضوع العلوم التعليمية أى الرياضية ، ورفضوا تصور المعتزلة بأنه الطويل العريض العميق . قد يكون هو القائل بنفسه الذى لا يتجزأ أو هو الوجود الذى يعنى الجسم بلا تعين أو تحيز أو هو (٢٨٣) . وهى كلها تعريفات تجعل الجسم مجسماً فى اغلب الاحوال ، واقرب الى المشاهدة الحسية والبداهة العقلية سواء فى العلم الطبيعى أم فى العلم الرياضى أم فى العلم الانسانى . ليس الجسم مجموعة أعراض مجتمعة بل لابد من جوهر فالعلاقة بينهما ليست علاقة حامل . بهمول . ليس الجسم مجرد صفاته بل هو المتحيز أو المحل القابل للحال . واعتبار الجسم مجرد صفات انكار لقوام الشيء (٢٨٤) . واعتبار الاجزاء هى الاعراض كاللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين خلط بين الصفات الاولى والثانية . فالصفات الاولى هى ما يحدد « الجزء الذى لا يتجزأ » كالوجود والثقيل والطول والعرض والعمق . اما الصفات الثانية فهى التى تظهر من خلال التحواس الخمس وهى الاعراض لا الاجزاء . وقد يكون الجسم هو المهاسة من احدى الجهات . وهذا تحديد

(٢٨٢) الانصاف ص ١٦ ، التمهيد ص ٤١ — ٤٢ طوابع الانوار ص ١٠٩ ، الشامل ص ١٤١ — ١٤٢ ، والجزء الذى لا يتجزأ يحتل الاعراض مثل الجوهر عند أبى الحسين الصالحى مقالات ج ٢ ، ص ٤ .

(٢٨٣) القائل بنفسه عند الصالحية ، والوجود عند الكرامية ، والشيء عند هشام بن الحكم ولا يلزم من ذلك بالضرورة تسمية الاعراض اجساماً فالاعراض محمولة على اجسام ، الشامل ص ٤٠٦ .

(٢٨٤) عند النظام والنجار الجسم مجموع الاعراض مجتمعة . وعند ضرار والنجار وحفص الفرد ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخشونة ولين المحصل ص ٨٤ ، وعند ضرار بن عمرو الجسم أعراض الفت ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٠ — ٧ ، الفرق ص ٢١٤ ، الشامل ص ١٤٨ — ١٤٩ ، ص ١٥٣ .

للجسم من الخارج وقد تكون المماسية من اسفل حتى يمكن للجسم ان يرتكز على آخر . وقد تكون من جهات اخرى حتى يكون التقديم محاسطا بالاجسام . ويبدو ان الذى يحدد التصور الطبيعى للجسم هنا هو التصور « الالهى » (٢٨٥) . والمماسية بعد المجارة وقبل التاليف ، والمباينة ضد المجاورة . خلاصة القول ان الجسم عند المعتزلة والفلاسفة هو الطويل العريض العميق اى ذى الابعاد الثلاثة وعند الاشاعرة هو المتحيز القابل ولو فى جهة واحدة . وعند كليهما الجسم مؤلف او متالف وينقسم الى جهات ثلاث او مؤلف من اربعة اجزاء او ستة او ثمانية او ست وثلاثين جزءا او من عدد غير محدد من الاجزاء (٢٨٦) . فاذا ما تحدد الجسم بالابعاد الثلاثة فانه يكون قابلا للنسبة كما يقول الحكماء الى ما لا نهائية وليس له اجزاء يتوقف عليه (٢٨٧) . او يكون هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة ، وينقسم الى اجزاء صغار لا تنقسم اصلا او لا تنقسم فعلا غير متناهية وهو الجوهر الفرد الذى ينكره الحكماء .

ينقسم الجوهر عند الحكماء الى خمسة جواهر : صورة ان كان حالا ، وهىولى ان كان محلا ، وجسما ان كان مركبا منها ، وان كان لا حالا ولا محلا فانه يكون نفسا ان تعلق بالجسم تعلق التدبير ، وعقلا

(٢٨٥) هذا هورائى الكرامية ، الشامل ص ٤٠١ .

(٢٨٦) الجسم عند الجمهور مجموع الجزاين وعند القاضى كل واحد من الجزاين لانه الذى قام به التاليف . عند معمر الجسم هو الطويل العريض العميق . وعند الفلاسفة والمعتزلة ايضا بوجه عام الجسم هو الطويل العريض العميق . وبالنسبة لعدد الاجزاء اربعة عند الايجى وستة عند العلاف ثلاثة على ثلاثة او عشرة اجزاء عند ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ، عند الجبائى ومعمر اثنان للطول واثنان للعرض واثنان للعمق ، وست وثلاثين جزءا ، ست اركان ولكل منها ست اجزاء ، والاركان وحدها هى التى بها تماس وتباين . مقالات ج ٢ ، ص ٥ — ٦ ، ص ١٤ — ١٥ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ، الشامل ص ٤٠١ — ٤٠٨ ، حاشية الاسفراينى ص ٤٤ — ٤٥ . والنظام هو الذى قال بأجزاء غير متناهية . الموافق ص ١٨٣ — ١٩٣ .

(٢٨٧) المحصل ص ٨٣ ، شرح المقاصد ص ١٥ ، شرح التفتازانى ص ٤٦ — ٤٧ ، ص ٥٠ — ٥١ ، طوابع الانوار ص ١٠٩ .

ان لم يكن كذلك . يمكن فهم نفس القسمة بأنه اذا كان الجوهر له ابعاد ثلاثة فهو جسم ، وان كان جزؤه به بالفعل فصورة والا فمادة . وان لم يكن جزءا وكان متصرفا فيه فنفس والا فعقل . هنا تبدو القسمة وكأن غايتها الانتقال من الوجود الحسى المركب من مادة وصورة الى الوجود العقلى البسيط مثل النفس والعقل ، فى حين انه عند المتكلمين لا جوهر الا المتحيز . قد يقبل القسمة وهو الجسم وقد لا يقبلها وهو الجوهر الفرد . فالجسم البسيط يقبل القسمة . بالتالى فهناك اربعة احتمالات : الاول ان الاجزاء موجودة بالفعل ومتناهية ، والثانى ان الاجزاء موجودة بالفعل وغير متناهية ، والثالث ان الاجزاء موجودة بالقوة ومتناهية ، والرابع ان الاجزاء موجودة بالقوة وغير متناهية (٢٨٨) . ولذلك كانت الاجزاء المفردة فى العالم نوعين . الاول مفرد فى ذاته ينتفى الانقسام عنه ، والثانى مفرد فى الجنس دون الذات . وهو بدوره نوعان . الاول جوهر واحد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ، وكل جسم من اجسام العالم ينتهى الى جزء لا يتجزأ . الثانى كل عرض فى نفسه فان كل شىء واحد مفتقرا الى محل واحد (٢٨٩) .

١ — الجوهر الفرد : والجوهر الفرد لا شكل له (٢٩٠) . ولا يشبه شكلا من الاشكال ، لا طول له ولا عرض ولا عمق ، لا يماس ولا يجاور ولا يلاصق ، ومع ذلك قابل لجميع الاعراض الا التركيب لانه جزء لا يتجزأ . قد يبدو ذلك متناقضا لان الاعراض لا يمكن حملها الا على جسم . الحركة السكون اعراض لا تحل الا فى محل . ولماذا تجوز عليه الحركة والسكون واللون واللماسة والطعم والرائحة ولا تجوز عليه باقى الاعراض مثل الطول والتأليف أو العلم والقدرة والحياة ؟ لماذا تجوز عليه الاعراض الاولى اذا كان منفردا ولا تجوز عليه الاعراض الثانية اذا

(٢٨٨) الاحتمال الاول عند المتكلمين والثانى عند النظام والثالث عند الشهرستانيين والرابع عند الحكماء .
 (٢٨٩) اصول الدين ص ٣٥ — ٣٦ .
 (٢٩٠) هذا هو رأى القاضى :

كان منفردا ؟ والانسان جزء لا يتجزأ ويجوز عليه الطول والعلم والقدرة والحياة (٢٩١) . وقد قيل ان له خطا من المساحة . او هو نقطة على خط . والاشكال الهندسية تعبر عن درجة اعظم من التعظيم والاجلال ، الدائرة او المربع او المثلث . فالاشكال الهندسية تعبر عن معان انسانية وما هي الا رموز لشيء اخر هي حقائق مستقلة . الخط هو اللاتناهي ، والمثلث هي الدولة التي ترتبط بمركز اعلى واحد او العالم الذى فى قمته « الله » ، والمربع هو التناهي المحدد الواضح . اما الدائرة انها تعبر عن التناهي لانها محددة فى المساحة وعن اللاتناهي لانها تدور الى ما لا نهاية ولا محيطها متصل الى ما لا نهاية ومن ثم كانت افضل شكل هندسى للتعبير عن قدم العالم (٢٩٢) . وهو حادث لان المادة حادثة لا قديمة ، ومتناه لان التناهي من طبيعة الحادث . واجمعوا انه اذا انضم جزء لا يتجزأ الى آخر حدث طول والا كيف تكونت الاجسام ؟ وهنا تتراوح التصورات له بين التصورات الميتافيزيقية الخالصة ، والتصورات المادية . والسؤال الآن : هل له وجود سواء كان وجودا ميتافيزيقيا رياضيا فى الازهان ام وجودا حسيا فى الاعيان ام انه من صنع الوهم ليخدم غاية دينية معينة ؟ هل هو تحليل علمى للاجسام الطبيعية ام انه محاولة لارساء مقدمات لا ثبات وجود « الله » كما سيبدو ذلك فى اثبات الصانع فى موضع الذات ؟

لذلك اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة بين الاثبات والنفى ، يثبتهُ المتكلمون وينفيه الحكماء وكأنهما هذه المرة يتبادلان الادوار ، فيثبت المتكلمون شيئا من صنع الوهم لا وجود له الا فى الازهان وهم الذين

(٢٩١) كان الجبائى يثبت الجزء الذى لا يتجزأ ويقول انه يلقي بنفسه ست امثاله . يجيز عليه الحركة والسكون واللون والمهاسة والطعم والرائحة اذ كان منفردا ، وينكر ان يحله طول او تأليف وهو منفرد او يحله علم او قدرة او حياة وهو منفرد . مقالات ج ٢ ، ص ١٤ .

(٢٩٢) الجوهر الفرد لا شكل له . ولكن اختلف الاصوليون فى تشبيه بعض الاشكال مثل المدور او المربع (القاضى) او المثلث . وابطل القاضى هذه الاقاويل . الشامل ص ١٥٨ — ١٥٩ .

لا يثبتون شيئا الا في الحس بينهما ينفيه الحكماء وهم الذين يثبتون المعانى في الذهن متجاوزين الحس . ويتبع المتكلمون في ذلك حججا رياضية وفلسفية وطبيعية . منها ما يعتمد على الاثبات ومنها ما يقوم على برهان الخلف اى اثبات استحالة النقيض وهو الهيولى والصورة عند الحكماء . مثلا الجوهر الفرد كالنقطة في الرياضة التى منها تتكون جميع الاشكال الهندسية الخط والزاوية والمثلث والمربع والمستطيل والدائرة . الخ . والحقيقة ان هذه كلها موجودات ذهنية لا وجود لها في الخارج ولا تنقسم الا بالوهم ولا تجتمع أو تفترق الا بالخيال . وأن أصغر الزوايا مجرد افتراض عقلى لا وجود له مثل النقطة والخط والموضوعات الرياضية كلها . فمعظم الأدلة الرياضية مستقاة من الفكر التمثيلي . الرياضة خاصة الهندسة في النقط والخطوط والمساحات تقوم على التماس والتماس اثبات للجواهر الفردة . وهذا أيضا اغفال للشيء وحديث عن بديله . أما اثبات انجوهر الفرد عن طريق اثبات قسمة الحركة الزمان ، استحالة وجود اجزاء لا متناهية والا استحالت الحركة كما يفعل الاشاعرة ، فهو اثبات خاطيء ذلك لان الزمان والحركة لا ينقسمان الا من حيث هما مكان . ليس بالحركة ماض أو حاضر أو مستقبل فهذا ابدال للمكان بالزمان . الزمان احساس بالزمان شسعر به ، والحركة تغير في الزمان ، وكلاهما وحدة واحدة لا تركيب فيها . التركيب افتراض عقلى خالص يقوم على التجزئة والتفتيت من أجل الهدم والقضاء على العالم من أجل اثبات ، ولو كفاية بعيدة ، ارادة مشخصة وقدرة خارجة عن العالم وعليه (٢٩٣) . وسواء كان الجوهر الفرد لا يقسم اصلا أو فعلا فهو لا ينقسم لانه لاوجود له بالفعل . والاجسام البسيطة لا تنقسم ولا تتجزا لانها بسيطة . والصورة جوهر لا جسم فكيف تنقسم الصورة ؟ والعقل جوهر ، والنفس جوهر فكيف تنقسم الجاهر ؟ كما يثبت المتكلمون الجوهر الفرد ببرهان المماسية ، مماسة الكرة على البسيط في الجوهر الفرد ، ويثبتونه أيضا بالقرين ، وهى نقطة الخط التى يتكون منها الخط ولا ينقسم . وأن مماسة الكرة لسطح لا تثبت الجزء الا افتراضا لانا لا نرى الا الكرة

فوق السطح . مهاسة خط لخط فقه يدل على تماس الاجزاء افتراضا ايضا . ويرد المتكلمون على الاعتراض الخاص بالجواهر الفرد واثباته بالنقطة بالنسبة للخط على أنه عرض والاعراض لا تنقسم بأن الاعراض ايضا تنقسم (٢٩٤) . الحقيقة أنه يمكن أيضا نفى الجواهر ببرهان المهاسة وذلك لان كل جواهر لابد وان تكون له جهات ست ، يمينا ويسارا ، واماما وخلفا ، واعلى واسفل ، يحاذى بها الجواهر الفردة الاخرى . ومن ثم فكل جواهر فرد يتجزأ . يرد المتكلمون على الشبهة بأن الجواهر الفرد لا يتجزأ بأن كل الاعتراضات والالزامات تقوم على افتراض الجواهر الفرد وليس على نفية ومن ثم كان اثباته اقرب . وهذه الطريقة تلزم المتكلمين جميعا في اثبات استحالة الراى المعارض حتى يثبت الراى المطلوب . كما يرد المتكلمون على الجهات الست بأن كل ما له جهة فتنقسم وهو ليس الجواهر الفرد ، كما ان اثبات الجهة لا يعنى الانقسام الى ما لا نهاية لان الجهات اعراض وليست جواهر او هى نسب وليست ذواتا . ويعتمد المتكلمون في كل الاحوال لاثبات مذهبهم على مقدمتين . الاولى ان كل منقسم له اجزاء بالفعل والثانية انها متناهية (٢٩٥) . والحقيقة انها مقدمتان جدليتان فارغتان لا يثبتان شيئا بالفعل ، لا تعمدان الا على العقل الصورى القادر ايضا على تنفيذها صوريا بنموذج صورى آخر . ان استحالة الانقسام الى ما لا نهائية لاثبات وجود الجزء تفكير قائم على عقلية مركبة على افتراض ان النهائى من صنو الطبيعة وان اللانهائى من خسارجه . ويستعمل المتكلمون فى ذلك حججا خطابية صرفة مثل : لو جدت القسمة الى ما لانهاية لغمرت وجه الارض ! كان قسمة حبة القمح الى اقسام لا متناهية تغمر حقول

(٢٩٤) نهاية الاقدام ص ٥٠٧ — ٥٠٨ .

(٢٩٥) وتثبت المقدمة الاولى بمقدمات ثلاث : ١ — القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة وهو باطل ب — القابل للقسمة لو كان واحد لكان التقريق اعداما له ج — مقاطع الاجزاء متمايضة بالفعل . وتثبت المقدمة الثانية بثلاث مقدمات اخرى هى : ١ — لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية لا متنع قطع المسافة فى زمن متناه . ب — المحصور بين طرفين وانحصار ما لا يتناهى محال . ج — التاليف يفيد زيادة الجسم .

مصر وغيطانها اذا لامكن بذلك اشباع الجياع (٢٩٦) ! وبعض الحجج
الصورية الاخرى تكون مليئة بالمناقضات مثل : كيف يتركب الجسم من
جزء لا يتجزأ ولا يتجزأ او لو جاز جزء على ملقى اثنين لم يكن لا يتجزأ !

ان حجج اثبات المتكلمين للجواهر الفرد كلها افتراضات عقلية تعبر
عن بناء عقلى مركب على النهائى والالنهائى او على مجرد تحصيل حاصل
لا يأتى بجديد مثل « كل منقسم له اجزاء بالفعل وانها متناهية » فكل
منقسم له بطبيعة الحال اجزاء ، وكل جزء متناه . ولا غرابة فى ذلك
اذ يؤيده الحس والمشاهدة ولا يحتاج الى ادلة تثبت هذه الحقيقة البينة .
وكان الفكر لا يسير الى الامام بل يسير الى الوراء . والذى لا يتقدم خطوة
يتراجع خطوات ، وينتهى به الامر الى النكوص المستمر ، والتعائش على
ذاته والواقع منه برىء وهو غريب عليه . ومعظم الادلة الفرعية لاثبات
هذه الحقيقة البديهية تقوم على استحالة الراى المضاد . فالحجة القائلة
بانه لو كان المنقسم واحدا للزم انقسام الوحدة لا تثبت شيئا لان البدهية
لا يمكن اثباتها الا بالدوران حولها واثبات ما يخالفها . والحجة بأن لو
كان واحدا لكان التفريق اعداما له ايضا تقوم على رفض الراى المضاد .
والحجة بأن الجسم مقاطع لأجزاء متمايضة بالفعل تحصيل حاصل لانها
تعرف الكل باجزائه ولم تثبت بجديد كمن يقول : الانسان له رأس وبطن
وذراعان وساقان . اما اثبات ان الجواهر الفردية متناهية فى الجسم
فانها لا تحتاج الى دليل . فالجسم له طول وعرض وعمق ، ويشغل
مساحة ويحتيز فى المكان . ومن ثم فهو محدود متناه . ولكن العقلية
المركبة على بناء المتناهى واللامتناهى تتوهم أن الحكم على الجواهر
الفردية الداخلة فى تكوين الجسم بانها متناهية لتعطى الفرصة لاثبات
وجود لا متناه وهو ايهام تقع فيه النفس . واثبات هذه الحقيقة البديهية

(٢٩٦) صياغة القديس كالاتى : لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء
لا تتجزأ لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير نهاية ولا يمكن
انقسام الخرذلة الى صفائح غير متناهية فتغمر وجه الارض .
(م ٣٦ - التراث)

وهى ان الاجسام متناهية لا تحتاج الى دليل خاصة ولو كانت الأدلة كلها خاطئة تقوم على الخلط بين الزمان والمكان وتكرر حججا دخلت من حضارات أخرى بعد تمثيلها وأصبحت جزءا من الثقافة الاسلامية العسامة . وهى حجج تهدف الى هدم الالهيات وانكار الحركة وتحويل الزمان الى مكان . فمثلا الحجة بأنه لو كانت الاجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة في زمن متناه خلط صريح بين الزمان والمكان ونظرة خارجية تقسيمية تجاورية لزمان على انه مدد متتالية والمكان على انه مسافات متتابعة (٢٩٧) . اما اثبات تنهاى الاجزاء بأنها محصورة فتحصيل حاصل وكان الانسان يريد ان يثبت تنهاى الساق لانه محصور بين القدم والركبة ! اما التناهى عن طريق التآليف وزيادة الاجزاء فيزيد الحجم او تنقص الاجزاء فينقص الحجم فتحصيل حاصل كمن يقول ان الواحد اذا اضيف اليه واحد أصبح اثنين وان الاثنين اذا طرحنا منها واحدا يبقى واحد ! .

واذا كانت حجج المتكلمين ضد قسمة الجسم الى ما لا نهاية عند الحكماء سليمة وقوية الا ان ذلك لا يعنى صحة رأى المتكلمين في وجود الجوهر الفرد . صحيح ان ما له اطراف واضلاع يستحيل ان ينقسم الى ما لا نهاية ، وان الانفصال الى ما لا نهاية يقتضى الاتصال الى ما لا نهاية . ولما كان الجسم متصلا الى نهاية كان انفصاله متصلا الى نهاية ، وان بانقسام الجسم قسمين غير متساويين كان انقسام القسم الأصغر الى ما لا نهاية اكبر من انقسام القسم الأكبر . ويعرف الحكماء بان كل هذه الانقسامات بالقوة وليست بالفعل أى أنها افتراضات وهمية وليست وقائع محسوسة (٢٩٨) . وتعتمد حجة الحكماء على ان الجسم واحد متصل قابل للقسمة الى ما لا نهاية لانه مركب من اجزاء لا تتجزأ . والجسم متصل بشهادة الحس وقابل للقسمة الى ما لا نهاية . موقف

(٢٩٧) وذلك يشابهه نقد برجسون لحجج زينون الايلى فى التراث الغربى المعاصر ، الذى حاول انكار الحركة واثبات سبق السلحفاة لايكسيلوس بالاضافة الى انه نقد بديهي يمكن لكل انسان بجهد الخاص ان يكشفه .

الحكماء اقرب الى بداهة الحس وأوليات العقل وهى أن الأجسام متداخلة فى نفسها وأن قسمة الجسم الى قسمين يفقده الجسمية ويحيله الى جزء من الجسم ، ويتحول من المعنى الفلسفى الى المعنى الطبيعى (٢٩٩) .

الأجسام متصلة كما يرى الحكماء ولكنهم يجعلونها قابلة للقسمة ولانقسامات غير متناهية وهذا أيضا افتراض لا يزيد ولا ينقص شيئا من واقع الأشياء ومن حيث مدلولها الفلسفى وان كان لها مدلول علمى فى البحث عن قوانين الطبيعة ، ويدل على عقلية مركبة على بناء اللامتناهى والتناهى . لقد أصاب الحكماء فى انكارهم الجوهر الفرد وفى تصورهم أن الجسم جوهر واحد متصل ولكنهم عادوا فهدموا ما بنوه بجعلهم الجسم منقسما الى ما لا نهاية فوقعوا فى نفس الافتراض الذى لا لزوم له والذى لا يقدم فى كثير أو فى قليل . ومع ذلك فحجج الحكماء أكثر اقناعا ، حجج المحاذاة التى تثبت جهة الجسم يميننا ويسارا أو أعلى وأسفل لا تدمر جسمية الأشياء ولا تحليلها هباء منثورا أو نقاطا هندسية (٣٠٠) . ومن

(٢٩٩) اختلف المتكلمون فى المداخلة . فقد أثبتها هشام من الروافض والنظام من المعتزلة . وينكرها الروافض ويثبتون بدلا عنها المجاورة والملازمة . كما أنكر ضرار المداخلة وقال بالمجاورة . مقالات ج ١ ، ص ١٢٥ ، الفرق ص ٦٨ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣ ، الشامل ص ٤٦٨ — ٤٧١ ، كما اختلفت الروافض فى الجزء الذى لا يتجزأ الى فرقتين . الأولى (هشام) تقول بأن الجزء لا يتجزأ أبدا ، ولا جزء الا وله جزء وليس لذلك آخر الا من جهة المساحة وأن لمساحة الجسم آخر وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ . والثانية تقول بأنه لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ ، وله أجزاء معدودة لها كل وجميع . ولو رفع البارى كل اجتماع فى الجسم لبقيت أجزاءه لا اجتماع فيها ولا يحتمل لكل جزء منها التجزؤ . مقالات ج ١ ، ص ١٢٤ .

(٣٠٠) طالع الأنوار ص ١١٦ — ١١٧ ، المواقف ص ١٨٣ — ١٩٣ ، وقد ذهب بعض المتفلسفة الى أن الجزء يتجزأ والتجزئة غاية فى الفعل . فأما فى القوة والامكان فليس لتجزئته غاية ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦ ، وصار معظم الفلاسفة الى أن الأجرام لا تتناهى فى تجزئتها وهو رأى النظام المنتسب الى الفلسفة ، الشامل ص ١٤٣ ، وقال الحكماء . لما تقرر أن الجسم لا يتفصل الى أجزاء لا تتجزأ فقط فقد ثبت أنه متصل واخذ فى الحقيقة كما هو عند الحى وقابل للقسمة الى غير النهاية المواقف ص ١٩٣ — ١٩٥ .

ثم كان موقف الحكماء أكثر اتساقا مع العقل والواقع من موقف المتكلمين .
لذلك انتشرت علوم الحكمة فوق علوم التوحيد ونسبته وطوته واعادت
حياغته لأنها كانت تمثل نسقا عقليا أكثر تقدما من نسق الكلام . يعطى
الحكماء تصورا أكثر عقلانية ولو أنه ليس أقل « الهية » بالضرورة وهو
أن الجسم مكون من مادة وصورة ، المادة للانفصال والصورة للاتصال .
ولما كانت الصورة لا تنفصل عن الهيولى استحسب انقسام الهيولى
والا انقسمت الصورة . والدليل عن اثبات الهيولى والصورة هو اثبات
الهيولى لكل جسم ، وعدم خلو الهيولى عن الصورة أو الصورة عن
الهيولى ، وأن الهيولى ليست علة الصورة فالأدنى لا يكون علة للأعلى ،
وأن لكل جسم صورة نوعية وأن لكل جسم حيزا طبيعيا . والجسم
الواحد لا يكون له حيزان طبيعيان .

والحقيقة أن اثبات الجوهر عند المتكلمين ونفيه عند الحكماء انهما
ينتهى الى حقيقة واحدة وهو اثبات الجوهر المفارق بصرف النظر عن
الوسيلة والحجة ، إذ يريد المتكلمون اثبات تنهاى الأشياء من أجل اثبات
اللاتناهى ويريد الحكماء اثبات لا تنهاى الأشياء أيضا من أجل اثبات
اللاتناهى . والخلاف بينهما فقط في درجة التنظير والاحكام الجدلى .
فإذا كان اثبات الجوهر بأن كل متناه محصور وبالتالي لا يمكن أن يشتمل
الجوهر على ما ليس بمتناه ليس اثباتا للجوهر الفرد بل نفى لقسمة
الشئ الى ما لا نهاية على ما يقول الحكماء فكذاك اثبات الجوهر الفرد
من هنبو اثبات الهيولى والصورة التى لا ينفصل احدهما عن الأخرى
ومن ثم يتجزآن ، فالحكماء يثبتون التجزؤ عندما ينكرون على المتكلمين
الجوهر الفرد (٣٠١) . ويهاجم المتكلمون البديل الذى يقدمه الحكماء فى
تصورهم للجسم على أنه هيولى وصورة ، ويعتمدون على هذا التصور
لرفض حججهم فى انكار الجوهر الفرد واثبات القسمة الى ما لا نهاية ،
وأن تصور الحكماء للهيولى والصورة اثبات للتنهاى ورفض لللاتناهى لأن

اتصال الصورة بالهيولى متناه وليس لا متناهيا والا كان الجسم لا متناهيا ،
وهذا التناهى هو الجوهر الفرد .

ويتفق كثير من المتكلمين وعلى رأسهم المجسمة على نفى الجزء
ابدى لا يتجزأ مع الحكماء مع ان المجسمة هم أصحاب الطبيعة ومحللوها .
كما كان القول بالطرفة رد فعل على تجزئة الأجسام وتصور بديل عن
الجزء الذى لا يتجزأ مادامت الطبيعة ليس لها حد ولا نهاية (٣٠٢) . ولكن
رد الفعل الحاسم جاء من جانب الفقهاء الذين تمثلوا النظرة الحسية
ودافعوا عن تصور المتكلمين الحسى الدائم والذين تخلوا عنه هذه المرة
لحساب الجزء الذى لا يتجزأ الذى هو من صنع الوهم (٣٠٣) . كما
رفضوا الصورة باعتبارها جوهرًا وجعلها كيفية أو عرضًا . فالفقهاء
الحركة والتغير والمادة دون الثبات والصورة . ويرد الفقهاء على الحجج
الذين يعرف عنهم بأنهم المدافعون عن « الله » هم الذين يدافعون عن
الخمس التى يوردها المتكلمون لاثبات الجوهر الفرد ، واحدة وراء الأخرى .
فالأولى تعتمد على الحركة التى لا بد من قطعها ومن ثم نفى متناهيته .
وهذا فى حقيقة الامر خلط بين المكان والحركة . يرفض الفقهاء الجوهر
لأنه ليس هناك جزء لا يتجزأ لا تستطيع مقدرة « الله » أن تقسمه الى
قسمين الى ما لا نهاية . انكار الجوهر الفرد هنا قائم على اثبات قدرة
« الله » المخلقة . وهكذا ادت الغايات « الالهية » الى تضارب فى
تصورات الطبيعة لأنه لا يبدأ أحد من الطبيعة كما هى بل يأخذها الجميع
سلبًا لاثبات الالهيات كل حسب تصوره لها . فعند البعض أن اثبات

(٣٠٢) كان هشام يقول بنفى نهاية الجسم وعنه أخذ النظام ابطال
الجزء الذى لا يتجزأ ، الفرق ص ٦٨ ، ص ٣١ ثم بنى عليه القول بالطرفة
التى لم يسبق اليها وهم أحد من قبله . وقد وضع جعفر بن حرب كتابا فى
تكفير النظام لابطاله الجزء الذى لا يتجزأ ، الفرق ص ١٣٣ ، ومن
« فضائحه » قوله بانقسام كل جزء لا الى نهاية وفى ضمن هذا القول احالة
كون الله محيطا بآخر العالم عالما به ، الفرق ص ١٣٩ — ١٤٠ ، الملل
ج ١ ، ص ٨٣ .

(٣٠٣) الفصل ج ٥ ، ص ١٤٥ .

جوهر فرد فيه اثبات لله حتى يمكن فهم الشرعية العقلية لهذا الجوهر الذى لا ينقسم . وانكار الجوهر الفرد لاثبات قدرة الله المطلقة القادرة على قسمة ما لا ينقسم . وكيف تجتمع ابعاد الجسم ، الطول والعرض والعمق ، من جواهر فردة لا ابعاد لها ؟ مم تنشأ الاجسام اذن وكيف يجتمع الخط من نقاط لا طول لها ولا عرض ولا عمق ؟ كيف تكون مساحة من نقاط لا وجود لها ؟ لابد اذن من اثبات قسم له طول وعرض ومساحة لتكون منه لاجسام .

والثانية تعتمد على حجة المماسية التى تعتمد بدورها على التجاور في المكان والملاصقة في الجوهر الفرد . ولكن كيف تتم ملاصقة ما لا وجود له وما لا طول ولا عرض ولا عمق ولا جهة من امام او خلف او اعلى او اسفل او يميناً او يساراً ؟ فكل حيز متناه في ابعاده ، والتجاور هو ملاصقة الابعاد بعضها البعض او ملاصقة الجهات .

والثالثة قدرة الله على تفريق الاجزاء المجتمعة الى اجزاء لا تتجزأ والا ثبت عجزها . وبالتالي فان اثبات الجزء الذى لا يتجزأ هو مجرد وسيلة لاثبات قدرة الله المطلقة . ولكن العالم لم يوجد من اجزاء جمعها « الله » بل العالم موجود فقط . ولماذا يجمع « الله » اجزاء متفرقة ولا يفرق اجساماً مجتمعاً وكلاهما اثبات للقدرة ؟ ان « الله » قادر على اثبات جزء لا يتجزأ ولكنه لم يخلقه بالفعل في بنية هذا العالم . بل ان اثبات الجزء الذى لا يتجزأ قد يكون تعجيزاً « لله » لان الله قادر على قسمته . ومن ثم فاثبات القدرة ياتى عن طريق قسمة الجزء الذى لا يتجزأ الى ما لا نهاية على قول الحكماء لو كانت الغاية اثبات القدرة الالهية ونفى العجز . ولكن الانسان نفسه غير قادر على قسمة الشيء الى اجزاء لا تتجزأ . لذلك قرر البعض ان لقدرة الله كمالاته لا يستطيع بعده ان تخرج الى الفعل اى ان اثبات الجزء الذى لا يتجزأ ادى الى تعجيز الله والى غير ما كان يهدف اليه منه (٣٠٤) . واثبات الجوهر الفرد ان الافتراق نتيجة الاجتماع هو دليل على مسلمة وهى ان الاشياء قبل ان

تجتمع كانت متفرقة وهو ما يحتاج الى دليل أيضا كمن يريد اثبات الامتراق بأن الأشياء كانت مجتمعة من قبل وهو ما يحتاج الى دليل .

والرابعة الكبر والصغر وأن أقسام الصغير أقل من أقسام الكبير . وهذا خلط بين المتناهي في الكبر والمتناهي في الصغر ، وخلط بين الكم والكيف . فالجزء الذي لا يتجزأ واحد في الكبير والصغير بالإضافة الى أن مجموع هذه الوحدات الصغيرة الكيفية التي لا طول ولا عرض ولا عمق لها نظرا لا تنتج جسما له طول وعرض وعمق بالفعل . والغاية من اثبات التناهي في العالم هو الرد على الدهرية التي أخطأت فتصورت اللامتناهي موجودا في العالم بالفعل باثبات أن الأجزاء لا متناهية لأن الله قادر على ذلك . وهنا يختلف الفقهاء عن الحكماء في السبب مع اتفاقهم في الرأي .

والخامسة أن الأشياء لها كل ومن ثم فهي متناهية وأن الله يعلم عددها . ويدل ذلك على أن موضوع الجزء الذي لا يتجزأ مجرد تمرين عقلي من أجل صفتي القدرة والعلم ولا وجود له بالفعل كموضوع مادي . وأن أقصى وجود له هو أنه موجود ذهني من اختراع الوهم ليساعد في عمليات الحساب والرياضة وإقامة انساق صورية خالصة يجوز استخدام البعض منها للسيطرة على قوانين الطبيعة (٣٠٥) .

يتفق الفقهاء إذن مع الحكماء وفريق من المتكلمين الحسينيين في نفى الجزء الذي لا يتجزأ وإثبات أن كل جزء يتجزأ الى ما لا نهاية مع اختلاف الدواعي والأسباب . ولا يكتفى الفقهاء ببيان تهافت أدلة المتكلمين ونقدتها بل يوردون حججا لنفي الجزء الذي لا يتجزأ وإثبات أن كل جزء يتجزأ أبدا تجمع بين البدهاة والاستدلال وتنتقل بين المستويات الرياضية والطبيعية والالهية . مثلا ، الجزء الذي لا يتجزأ إما موجود خارج العالم ومن ثم فالعالم يتكون من أجزاء لا تتجزأ أو لا يكون موجودا . وإما أن

يكون موجودا في العالم كمرض يقوم بغيره او كجوهر يقوم بنفسه . وان وجد في العالم فلا بد من ان يلاقى وان يماس ولا بد له من جهات وهي صفات لا تتوافر في الجزء الذي لا يتجزأ . واذا كان الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق فكيف ينتج الكم من الكيف والجسم من اللاجسم ؟ واذا كان اجتماع جزأين لا يتجزآن اطول بالضرورة من وجودهما متفرقين كان لهما طول . وان صغر الاجسام وكبرها يوحى بأن الجزء الذي لا يتجزأ له طول وعرض وعمق . واذا كان الجسم يتكون من اجزاء لا تتجزأ وكان للجسم لون كان للجزء الذي لا يتجزأ لون ، وكان كل ذى لون يتجزأ . وبالتالي لا ينفع دفاع الاشاعرة بأن الجزء الذي لا يتجزأ ذو لون واحد . ان كل جسم يتجزأ ضرورة . اما الجزء الذي لا يتجزأ اذا كان جسما لانه ان لم يتجزأ يكون باطلا معدوما . والجزء من على المحيط يمر بأجزاء أكثر من الجزء الذي في المركز من ثم فالجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ . واذا وضع الجزء الذي لا يتجزأ على سطح أملس ان كان لا يزيد على السطح فهو معدوم وان زاد عليه فله حجم ومن ثم ينقسم . وهل ثقل جزء لا يتجزأ من الحديد له مثل الوزن الذي لجزء لا يتجزأ من القطن ؟ ويمكن اقامة خطوط ساقطة الى ما لا نهاية بين متوازيين مما يدل على نفى الجزء الذي لا يتجزأ . وفي المثلث المتساوي الاضلاع يكون الوتر اكبر من الضلعين ولا يفسر هذا الكبر الا بوجود اجزاء لها طول . ويمكن قسم الدائرة الى قسمين متساويين حتى ولو كانت مكونة من أحد عشر جزءا ومن ثم فالجزء يتجزأ . واذا كان قصد الاشاعرة اثبات الالهيات فانهم قد انتهوا الى مناقضتها والوقوع في الشرك لانهم وصفوا الجزء الذي لا يتجزأ بأوصاف « الله » اذ انه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا شكل ولا لون ولا حد له ، لا يرى ولا يحس ولا يلمس بذى مادة . وينتهى الفقهاء الى أن الأجسام جواهر واعراض لا اجزاء لم تتجزأ ولا صورة ولا هيولى . ويرفضون تصور المتكلمين والحكماء على السواء (٣٠٦) .

(٣٠٦) « فاذا بطل قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ وفي كل ما اوجبه انه جوهر لا جسم ولا عرض فقد صح أن العالم كله حائل قائم بنفسه ومحمول لا يقوم بنفسه ولا يمكن وجود أحدهما متخليا . فالمحمول هو المرض والحامل

فالفقهاء هم الذين دافعوا عن الجواهر والاعراض دعامة نظرية الوجود في المقدمات النظرية التي حاول المتكلمون ارساء قواعدها .

الجوهر الفرد اذن افتراض ذهني خالص يقوم على الخلط بين المنفصل والمتصل ، بين الذهن والمادة . انه ينشأ من عمل الوهم أو الخيال الرياضي . ولا فرق في ذلك بين تصورات المتكلمين أو الحكماء للجوهر الفرد فانه ليس من عمل العقل . والوهم لا يمكن أن يؤيد بالدليل لانه وهم ، والوهم افتراض لا سند له من العقل أو من الواقع ولكنه مجرد صورة خيالية اقرب الى التشبيه منه الى الاستدلال . وادخل في الفن منه الى العلم (٣٠٧) . فالجزء الذي لا يتجزأ ليس اقتراحا علميا يمكن التحقق من صدقه ، وليس واقعا حسيا يمكن التحقق من وجوده . لذلك اختلف في تصوره المتكلمون ، كل يتصوره حسب خياله وما يقتضيه وهمه ،

هو الجوهر وهو الجسم ولا يمكن في الوجود غيرها وغير الخالق لهما « الفصل ج ٥ ، ص ١٨١ — ١٨٢ ، ص ١٦٧ — ١٨٢ ، الشامل ص ١٤٦ ، وقد افاض الشهرستاني في اثبات الجزء الذي لا يتجزأ كما فصل ابن حزم عرض الحجج وتفنيدها وايراد حجج أخرى لابطاله . اما الايجي في « المواقف » فانه فضل عدم الدخول في المعركة ربها توقفا عن الحكم . »

(٣٠٧) يلاحظ ان الشهرستاني قد افاض في الجزء الذي لا يتجزأ في « نهاية الاقدام » فأفرد له فصلا خاصا ، ويركز على انه من عمل الوهم « ثم انا نسمى ما انتهى جزءا فردا اصطلاحا وذلك معقول الدليل وليس بمحسوس ولأن ما يقدره الوهم ودل عليه البرهان هو ذلك الجزء الذي انتهى به . فان الذي اثبتناه معقول بالدليل غير محسوس ولا موهوم » ، نهاية الاقدام ص ٩ ، ٥ — ٥١٢ ، « ولا يمكن فهم الحجج نفيا أو اثباتا الا بالانتقال المستمر بين العقل والوهم ، بقي هاهنا في هذه الصورة وهو الانفصال في جانب الوهم أنه لا يقف حتى يقدر عالما متصلا بعالم آخر الى ما لا يتناهى فذلك عمل الوهم المخالف لبرهان العقل ، فلا نقبل ذلك بل نقول ان الوهم انما يصدق بشرط أن لا يؤدي الى جسم غير متناه ، وذلك خلاف العقل ، ونقول ها هنا ان الوهم انما يصدق بشرط الا يؤدي الى اجزاء غير متناهية وذلك خلاف العقل . وقد بينا في الوهم أن الوهم لا يقف الى حد لا يتوهم زيادة على الجسم » نهاية الاقدام ص ٥١٢ —

وكلها تصورات لا يمكن التحقق من صدقها لا في العقل ولا في الواقع (٣٠٨) . ومع ذلك فهو يكشف عن رغبة في التمسك بالطرفين معا بمقتضيات العقل ومتطلبات الحس . فالجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق ، لا يماس ولا يجاور ولا يلاصق ومع ذلك قابل لجميع الاعراض والتركيب لانه جزء لا يتجزأ . ولما كانت الاعراض لا يمكن حملها الا على جسم ، وان الحركة والسكون اعراض لا تحل الا في محل كان لابد ان يكون جسما . فالجزء لا يتجزأ افتراض من وضع الوهم كجسم ، والاعراض واقع حتى مدرك بالعقل . فهو اذن جمع بين الوهم والعقل ، بين الافتراض والواقع . واعتبار الانسان جزءا لا يتجزأ ايضا جمع بين العقل والوهم ، بين الحس والخيال ، بين الافتراض والواقع . فالانسان وحدة واحدة لا تتجزأ الى اعضاء او الى بدن وفكر او الى حس وعقل او الى فعل وانفعال . فمجموع هذه المظاهر كلها هو الانسان . بل ان الانسان هو المثل الأول للجزء الذي لا يتجزأ . ولكن الانسان من ناحية أخرى له طول وعرض ، ويتحيز في مكان . وكل هذه ليست من صفات الجزء الذي لا يتجزأ . والانسان ليس جزءا بل هو كل . صحيح ان العلم والقدرة والحياة والارادة من مظاهر الانسان ولكن لماذا انكار الحركة والسكون والمهاسة والمباينة واللون والطعم والرائحة وهي كلها مظاهر للبدن ؟

(٣٠٨) عند احدى فرق الاباضية الجزء الذي لا يتجزأ جسم على مذهب الحسين مقالات ج ١ ، ص ١٧٥ ، وأحال صالح قبة ان يلقي الجزء الواحد جزأين وجوز عليه ان يخله جميع الاعراض الا التركيب وحده . مقالات ج ٢ ، ص ١٥ ، وعند معمر الانسان جزء لا يتجزأ واجاز عليه ان يحل فيه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة . ولم يجز ان يحل فيه المهاسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة . مقالات ج ٢ ، ص ١٦ ، وعند عباد بن سليمان الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا مما يسكن ولا يتحرك ويجوز عليه ان ينفرد « مقالات ج ٢ ، ص ١٤ ، وقد يجوز عليه الطول فقط دون سائر الاحوال . مقالات ج ٢ ، ص ١٦ ، وبالرغم من انه يفتقر الى المكان الا انه يتحيز في المكان ! الشامل ص ٢٥٩ ، وله جهة واحدة وهي الصفحة التي نلتقى به فيها ؟ وماذا يحدث لو التقي به اثنان الأول من الامام والثاني من الخلف في نفس الوقت او اذا التقي به أربعة من الامام والخلف واليمين واليسار ؟ مقالات ج ٢ ، ص ١٥ .

البدن يتحرك ، والانسان يسكن ويمس ، ويباين ويتلون ، وله طعم ورائحة . واذا كان الجزء الذى لا يتجزأ لا يوجد الا بالوهم واذا اجتمع جزءان يوجدان فى الواقع فانه يكون جمعا بين الافتراض والواقع ، بين الوهم والحس . من اين يأتى الوجود باجتماع جزأين لا وجود لهما ؟ وكيف يوجد الكم مع اجتماع كيف محض ؟ ولماذا جزءان وليس ثلاثة او اربعة أجزاء ؟ انه لأقرب الى العقل باجتماع جوهرين يحدث جسم واحد . ومع ذلك لا يمكن تسمية الجوهر الفرد جسما لأن الجسم هو المتألف والجوهر الفرد لا يتألف (٣٠٩) . واعتبار أن الجزء الذى لا يتجزأ له ست جهات هو أيضا توفيق بين الوهم والعقل ، بين الافتراض والواقع . ومع ذلك فالجهات الست اعراض هى غيره ، وكأن الجوهر الفرد مازال افتراضا خالصا للوهم (٣١٠) . فاذا ما أخذ بعض الحكماء حلا وسطا يجعل الجزء الذى لا يتجزأ متوسطا متجزئا بالقوة الى ما لا نهاية ومتجزئا بالفعل الى نهاية وغاية يشير أيضا الى البعد الافتراضى الأساسى الوهمى . وكيف يثبت جسم واحد متصل وفى نفس الوقت يكون متجزئا الى ما لا نهاية ؟ اليس الاول مشاهدة حس ، والثانى افتراض وهم ؟

والآن نأتى الى بيت القصيد ؟ هل الجوهر الفرد مقولة ميتافيزيقية ، وبالتالي يكون أمرا اعتباريا أو موجودا ذهنيا لا فى الخارج شأنه شأن الأمور العامة فى ميتافيزيقا الوجود مثل الوجود والماهية ، والواجب والممكن والمستحيل ، والقديم والحادث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول . أم هو مقولة طبيعية أى جسم موجود بالفعل ، جوهر حامل الاعراض ، يكون موضوعا للعلم الطبيعى ؟ أم لا هو ذا ولا ذاك بل هو مقولة دينية صرفة الغرض منها اثبات وجود « الله » مع انه سابق لاوانه فى هذه المرحلة من تأسيس موضوع العلم وهو نظرية الوجود ؟ فاذا كان

(٣٠٩) عند بعض اهل السنة اذا تألف جوهران فهما جسم واحد . مقالات ج ٢ ، ص ١٥ ، وعند القاضى وبعض المحققين أن الجوهريين اذا تألفا فهما جسمان ، الشامل ص ٤٠٨ .

(٣١٠) مقالات ج ٢ ، ص ١٥ .

الاحتمال الأول أى الوجود ذهنى فلا حرج فهو تصور وارد ويمكن استعماله فى العلوم الرياضية . وان كان الاحتمال الثانى أى الجسم الطبيعى فالتقول الفصل فى ذلك للعلم الطبيعى الرياضى أو التجريبي . وان كان الاحتمال الثالث أى التصور الدينى من أجل اثبات الصانع فهل حقق هذه الغاية أم انه انتهى الى أخذ صفات « الله » بدل أن يعطيها إياه ؟ فإذا كان لا جسم له ولا عرض ، ولا شكل ، ولا لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا حركة ، ولا سكون فهذا عن صفات التنزيه « الله » وأنسه ليس فى محل ولا يشبه الحوادث ؟ وإى الموقنين أكثر دفعا عن الدين وحربها على « الله » اثبات الجوهر الفرد الذى يشارك « الله » فى بعض صفاته وعلى رأسها التفرد أم نفى الجوهر الفرد حتى يتفرد « الله » وحده بصفاته وثبت قدرته المطلقة دون ما حاجة الى وسائل مصنعة للدفاع عنها وإثباتها ؟ .

يبدو أن المتكلمين أعدوا « الجوهر الفرد » كمقدمة لاثبات وجود الله أولا ثم صفاته ثانيا . فإذا ما انقسم الجسم الى جزء لا يتجزأ لا يحتوى على سبب وجوده من ذاته وبالتالي فانه يحتاج فى وجوده الى غيره ، ومن ثم يثبت وجود الله . وان انقسم الى ما لا نهاية كما يقول الحكماء فان اللانهاى يقود ايضا الى اللانهاية . نفى كلا التصورين يثبت وجود « الله » . خشى المتكلمون من قسمة الجسم الى ما لا نهاية خشية على العلم الإلهى الذى يحصر كل شئ فآثروا اثبات الجزء الذى لا يتجزأ دفعا عن القدرة الإلهية على الإيجاد من عدم وبالتالي يثبت شيئان فى وقت واحد ، قدرة « الله » وخلق العالم . وخطورة رأى الحكماء عند المتكلمين هو النيل من علم « الله » وانكار العلم الكلى لانه مادامت الأجزاء لا تنهاى فلعلم « الله » بها لن يكون تفصيلا بل جملة وهو مرادف للجهل . كما أنه يمثل خطورة على دليل الحدوث الذى يقوم على تنهاى العالم . فما لا نهاية له لا يدخل فى الحدوث . أما الحكماء فانهم يبدون أكثر اتساقا لأن معلومات « الله » ومقدوراته لا نهاية لكل واحد منها وبالتالي يتسق العلم والقدرة مع المعلوم والمقدور . أما عند المتكلمين فيحدد علم « الله » بنهاية الجزء الذى لا يتجزأ كما تتحدد قدرته به . وفى كلتا الحالتين ليس الغرض من القول فى الجزء الذى

لا يتجزأ تأسيس العلم الطبيعي بل تأسيس الخطاب « الإلهي » . ليست النظرية وصفا للطبيعة بقدر ما هي وسيلة لاثبات وجود « الله » وصفاته مثل العلم والقدرة . وعلى هذا النحو يكون الفكر « الإلهي » موجها للفكر العلمى . فى كلتا الحالتين الغاية واحدة وهو المبحث عن « الله » من خلال الطبيعة أو توجيه ذهن البشرى « بالله » كوظيفة معرفية . فالوحدة الأولى هي الوحدة البسيطة التى منها تتركب الأشياء وهى مماثلة للواحد . والصورة أيضا هو العنصر الباقى فى الطبيعة الذى يدل على الخالق كما تدل النفس على البدن والمخلوق على الخالق . ومن ثم انتهى المتكلمون والحكماء ، كل بطريقته وباحساسه الدينى الى اثبات المشاركة فى الصفات بين الجوهر الفرد والمطلوب اثباته وهو « الله » . فالجوهر الفرد لا شكل له ولا لون ولا طعم ولا رائحة ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يرى ومن ثم فهو يشارك « الله » فى صفات التنزيه وأنه « ليس كمثله شيء » . وإذا كان الجوهر الفرد جسما فانه ينفع من يتصور الله على أنه « جسم » فيشاركنا معا فى صفة الجسمية أى فى صفات التشبيه كما شاركنا من قبل فى صفات التنزيه . وفى حالة التنزيه ما قيمة جوهر فرد لا شكل له ولا ينسب اليه شكل من الاشكال ، ولا يمكن التعرف عليه أو رؤيته ؟ انه مجرد افتراض محض من أجل غاية أخرى أبعد ما تكون عن الطبيعة وكان علم التوحيد أثر استبدال عالم الافتراض بعالم الواقع ، وعالم الوهم بعالم الحقيقة . وفى حالة التشبيه يكون « الله » قد اثبت جسما مثل الجوهر الفرد . فسواء كان الجوهر الفرد لا ينقسم أصلا أو فعلا فهو لا ينقسم لأنه لا وجود له . وجعل الجواهر الفردة غير متناهية فى الصغر أو فى العدد هو اشراك لها مع صفات « الله » . وسواء كان الجسم ينقسم أو لا ينقسم أو انقسم الى نهاية أو الى لا نهاية أو كان مكونا من أجزاء أو وحدة واحدة فالنهاية واحدة وهى أنها كلها مقدمات خطابية جدلية لاثبات وجود « الله » وتصور صفاته طبقا للحساسية الدينية عند المتكلمين والحكماء ودرجة احساسياتهم بالطهارة العقلية ودوافعهم الايمانية . ان اثبات وجود « الله » على افتراضات عقلية هو تأسيسها لا صرح له ولا بناء . وهل من الضرورى تدمير العالم وتجزئته وتقطيعه أربا أربا الى حد المتناهى فى الصغر حتى يثبت « الله » على أشلاء ؟ لقد استعمل الوحى عديدا من الأدلة تعتمد على شهادات الحس

وأوائل العقول وبدايات الوجدان واعتمادا على مقاييس المنفعة والضرر وصالح الأمة (٣١١) . بل يبدو الفكر الدينى خاصة عند المتكلمين وقد وقع فى دور . فالجوهر الفرد وسيلة لاثبات وجود « الله » ، و « الله » هو الذى يمكننا من رؤية الجوهر الفرد . وكيف نرى ما لا جسم له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا لون وما لا يدرك بالحواس (٣١٢) .

يبدو ان موضوع الجوهر الفرد كله بصرف النظر عن الخلاف حوله بين اثبات وانكار أو حول التصورات فيه انما يعبر عن عاطفة دينية وليس عن موقف عقلى . وان تصور الجسم بين مقولتى القسمة والتناهى انما يعبر عن رغبة فى الوصول الى الوحدة البسيطة الاولى التى منها تتكون الاشياء . فالرغبة فى الذهاب من المركب الى البسيط ، من المتناهى الى اللامتناهى عاطفة دينية تعبر عن نفسها عقلا وان لم يكن لها ما يقابلها فى الواقع . الجسم جسم لا ينقسم الى اجزاء متناهية او لا متناهية . هذه الوحدة الاولى هى النقطة الهندسية التى تبدأ منها الخلوط والمساحات والحجوم ، وهى اللحظة الزمانية التى يبدأ منها الحاضر والماضى والمستقبل ، وهو الواحد فى العدد الذى منه تبدأ العمليات الحسابية من جمع وضرب وقسمة ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ فى الطبيعة الذى منه تتركب الاجسام ، وهو « الله » مصدر الكون ومنشؤه وغايته ونهايته . وهنا يبدو ان الفكر الدينى الالهى فى الفكر الطبيعى والرياضى والانسانى وكان « الله » وظيفة معرفية فى تصور العالم والاشياء . ولا يمكن تصور اجزاء غير متناهية لانها ستشارك الله فى صفة وهى اللامتناهى . ومن ثم كان الجزء

(٣١١) نستعمل هنا لفظ « الوحى » كشيء مادى صرف أى المدون فى كتاب معين وهو القرآن ، ومن ثم فهو موجود . ليس فى حاجة الى اثبات وهو بخلاف نظرية النبوة .

(٣١٢) أجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه . أن يجامع غيره ويفسارق غيره وأن يفرد الله فتراه العيون ويخلق مينا رؤية له وأدراكا له . ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم . اذ لا يجوز ذلك الا للجسم مقالات ج ٢ ، ص ١٤ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ، الشامل ص ٤٠٧ .

الذى لا يتجزأ متناه . وهنا يبدو الفكر الدينى الالهى فكرا محددا كما انه فكر موجه . ولا تهم الحجج التى يثبت بها تنهاى الأجسام ، حجة القسمة الى النصف ثم قسمة النصف الى النصف وهكذا حتى تصل الى الجزء الذى لا يتجزأ ، ولا يهم مصدرها . الجزء الذى لا يتجزأ اذن تفكير دبنى لاهوتى فى الطبيعة ، فهو أحد التصورات الطبيعية للتوحيد . أما الجزء الذى يتجزأ فهو تصور علمى كمى للطبيعة . وقد ثالث الفرق بالتصورين ، تصور المتكلمين من ناحية وتصور الحكماء والفهاء من ناحية أخرى ، كل طبقا لتصوره للتوحيد واحساسه بالتعظيم والاجلال . وقد أثر فريق ثالث التوقف عن الحكم فهو أكثر أمانة اذ يدل على أن العقل هنا لا يتعامل مع واقع بل مع عواطف التعظيم والاجلال ، كل مفكر ودرجته من العقلانية ، يختار ما يشاء من التصورات التى تساعده على الاعلان عن تعظيمه واجلاله فى أكثر الصور احكاما فى رايه (٣١٣) .

والقضية الآن ، اذا كان مبحث الجسم وما نتج عنه من نظرية الجواهر الفرد بين الاثبات والانكار تفكير دينى الهى مقنع فلماذا لا يتحول الى تفكير دينى انسانى صريح ؟ اليست الالهيات هى انسانيات مقلوبة ؟ (٣١٤) الم يحاول الوحى تأسيس علم انسانى ؟ لقد كشف الجسم عن دائرة الأشياء أو عن بعد الطبيعة فى الحياة الانسانية كما ستكشف باقى الأجسام ، الأجسام التى لها مزاج عن بعد الانسان . واذا كان مبحث الأغراض قد كشف عن بعد الانسان صراحة فان مبحث الجواهر يكشف عن بعد الطبيعة بنفس الدرجة من الصراحة والوضوح . ولما كان الانسان ذا بعد اجتماعى فان بعدى الانسان والطبيعة لا يكتلمان الا ببعديهما الاجتماعى والسياسى اذا ما أراد الفكر الدينى الإبقاء على مفهوم الوحدة المتمثل فى الجزء الذى لا يتجزأ . ومن ثم تظهر هناك مفاهيم وحدة الشخصية ، والوحدة الوطنية ، وحدة الشعب ، ووحدة الأمة ، ووحدة التاريخ ،

(٣١٣) شكشاكون فقالوا : لا ندري أيتجزأ أم لا يتجزأ مقالات ج ١ ،

ص ١٢٤ .

(٣١٤) أنظر دراستنا

Théologie ou Anthropologie, La Renaissance du Monde Arabe.

وبالتالى يصبح لكثير من مسائل الجزء الذى لا يتجزأ مدلول . ويتأسس الفكر العلمى مستقلا عن الفكر الدينى ، ويتحول الفكر الدينى الى علوم الاجتماع والسياسة .

٢ — عوارض الأجسام (٣١٥) : عوارض الأجسام هى الأحكام الخاصة بالأجسام أو دلالاتها ، وأهمها حدوث الأجسام وتناهيها (٣١٦) . وهنا ينقسم الجسم الى ذات وصفات وهى نفس-القسم السابقة الى جواهر وأعراض . فالجواهر هو الذات ، والأعراض هى الصفات . ولكن هذه المرة تتخلى اللغة الطبيعية عن مكانها الى اللغة الميتافيزيقية للاقترب من الالهيات وثبات الجواهر المفارقة . وأهم أحكامها ثلاثة . الأول ما يتعلق بالقدم والحدوث ، والبقاء والفناء ثم الاعادة ، والثانى ما يتعلق بصله الجواهر بالأعراض وجوبا أو امكانا أو استحالة ، والثالث ما يتعلق بوحدة الأجسام أو تعددها . ويتضح من هذه الأحكام انها فى حقيقة الامر عود الى « الامور العامة » أو « ميتافيزيقا الوجود » وقراءة مبحث الجواهر من خلالها . فالقدم والحدوث ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة من مباحث الامور العامة . ويبرز السؤال القديم من جديد : هل هذه الأحكام ميتافيزيقية طبيعية خالصة أم انها تكشف عن توجهات الفكر الدينى ؟ هل هى أحكام فلسفية علمية صرفة أم انها مقولات تهيدية للدفاع عن عقائد الايمان وبالتالي فهى فكر دينى مقنع ؟ .

(١) القدم والحدوث ، لما كانت الأجسام ذوات أو صفات وكان الاحتمالان القدم والحدوث أصبحت لدينا احتمالات اربعة . الاول ان تكون الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق عند المتكلمين وبه قال المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس . والثانى ان

(٣١٥) فى المصنفات القديمة تأتى قسمة الجسم قبل عارض الأجسام بعد حده مباشرة وقد أثرنا تركها بعد عوارض الأجسام حتى يمكن الحديث عن قسمة الأجسام مرة واحدة ابتداء من الجواهر الجسمية حتى الجواهر المفارقة . المواقف ص ٢٤٤ — ٢٥٦ .

(٣١٦) لعوارض هنا معنى مجرد الأحكام والدلالات مع انها قد تدعى بالخلط مع الأعراض التى تم تحليلها فى المبحث السابق عن ظواهر الوجود.

تكون قديمة بذواتها وصفاتها وبه قال متأخرو الحكماء (٣١٧) . فالاجسام
فلكيات وعنصريات ، والفلكيات قديمة بموادها وصورها وإعراضها الا
الحركات والاوزاع المشخصة . والعنصريات قديمة بموادها وصورها
الجسمية بنوعها وجنسها . والثالث أن تكون قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
عند أوائل الحكماء (٣١٨) . ثم اختلفوا في الذوات هل هي أجسام وأى
أجسام هي ؟ والرابع أن تكون حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهو باطل
فالاصل لا يكون حادثا والفرع قديما ، وتناقض عقلى لأن الذات هي
الاصل والصفات الفرع ، ولا يكون الفرع أشرف من الاصل (٣١٩) .

والحقيقة أن الخلاف ليس بين هذه الاحتمالات الأربعة فيما يتعلق
بالذات والصفات والقدم والحدوث بل بين اثنين منها فحسب ، بين القدم
والحدوث سواء كانا في الذات أم في الصفات . فعند الأشاعرة الاجسام
حادثة لأن الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث

(٣١٧) ومعهم أرسطو بعد أن تم تمثله في الحضارة الاسلامية وأصبح
أحد روافدها .

(٣١٨) وهم الفلاسفة السابقون على أرسطو أى الطبائعيون الأوائل
بعد أن أصبحوا أيضا أحد روافد تاريخ الفكر الانسانى من خلال الحضارة
الاسلامية .

(٣١٩) يستشهد الايجى بتاريخ الاديان في اليهودية والثنوية وغيرها
مثلا على أن الذات جسم « ففى التوراة أن الله تعالى خلق جوهره ونظر
اليها نظر الهيبة فذايت فحصل البخار . ومن زبدها الأرض ، ومن دخانها
السماء ، وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار وحصلت
البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ،
وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك . فاذا اجتمع من جنس منها
شيء له قدر محسوس ظن أنه حدث ولم يحدث انها تحدث الصورة التى
أوجبها الاجتماع « المواقف ص ٢٤٥ ، ومنهم من قال ان الذوات ليست
اجساما . ثم اختلفوا فقالت الثنوية والنور والظلمة ، والحرانيون النفس
والهيولى ، عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها عليها فحصل من
اختلاطها أنواع المكونات . وقيل هي الوحدة فتجزأت فصارت نقطا واجتمعت
النقط خطا . والخطوط سطحا ، والسطوح جسما . المواقف ص ٢٤٥ .
(م ٣٧ — التراث)

فهو حادث . وثبتت المقدمة الاولى بان الاجسام لا يخلو عن الاعراض وان الاعراض حادثه . وثبتت الثانية بان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . ويبدو ان دليل الحدوث قد بدأ بمد دليل الجوهر الفرد لثبات المسامع وهو الموضوع الاول في الدوحيد كاشفا عن الغايه البعيده من مبحث الاجسام وهو اثبات وجود الله اما عن طريق الجوهر الفرد ام عن طريق الحدوث . وخطا هذا الدليل هو قيامه على وهم ان التغير حدوث . وان تغير الاعراض تعنى انها حادثه ، فالتغير قيمة وكمال في حين ان مفهوم الحدوث عند المتكلمين لا قيمة ونقص ، وبالتالي فالقول بان الاعراض حادثه يخلط بين حكمي قيمة ، الاول ايجابى والثانى على . القول بان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث نحصيل حاصل لا يضيف جديدا . كما انه ينتقل من الحكم على الاعراض اى الصفات الى الحكم على الذوات اى الاجسام مع انه من الاحتمالات الاربعه ان تكون الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما وهو اختيار اصحاب الطوائع من المعتزلة كحل وسط بين حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها وهو حل الاشاعرة وقدم الاجسام بذواتها وصفاتها وهو اختيار الحكماء .

وقد تمت اعادة صياغة هذا الدليل عدة مرات من المتقدمين والمتأخرين . وازاد عليه البعض عدم جواز استناد القديم الى السبب الموجب ، فالاجسام فعل الفاعل المختار وبالتالي تكون حادثه (٣٢) . وهذا بداية بالقديم مباشرة ، وهو المطلوب اثباته ، دون المحدث وهو موضوع البحث . كما انه حكم قيمة صرف « لا يجوز . . . » وليس حكما عقليا او وصفا مرثيا لشيء مادي . واحيانا يكون الدليل ذا بداية حسية تقوم على المشاهدة للحركات وتجدد الاعراض على الاجسام ثم يحدث القلب عن طريق العكس والتضاد ويقال « والقديم ليس كذلك » مع انه لم تحدث دراسة للقديم ولا تحليل خاص له ولكن حدث فقط ادانة الجسم الحادث ثم تبرئة القديم ، وكان الخطيئة الاولى لا تحوهمسا الا البراءة

الأصلية! (٣٢١) .

وحجج القدم أربع : الأولى أن المادة قديمة والا احتاجت الى مادة أخرى وتسلسل الأمر الى ما لا نهاية ، وأنها لا تخلو عن الصورة ، وبالتالي يلزم قدم الجسم مادة وصورة . وأهمية هذا الدليل أنه يقوم على مفهوم التسلسل الى ما لا نهاية وينفى ضرورة وجوده مادة أولى وبداية أولى ، وبالتالي يكون مفكرا يقوم على التواصل لا على الانقطاع ، وهى ميزة الفكر العلمى ، والثانية أن الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجافح فيها السابق والمسبوق . وتتميز الحجة بنفس الميزة انسابقة وبالتالي تكون أقرب الى الاتساق العقلى من افتراض لا زمان قبل الزمان . بل ان هذا اللازمان لا يفهم الا بالإضافة الى الزمان وبالنسبة اليه فيكون زمانا بمعنى ما أو زمانا اضافيا (٣٢٢) . والثالثة أن فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم منه قدم العالم . فلو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل . ومع أنها حجة تفترض المطلوب اثباته الا أنها أقرب الى الاتساق العقلى من أن الفاعل القديم لا يصدر عنه الا شيء قديم كما أن الفاعل الحادث لا يصدر عنه الا شيء حادث . فلو كان العالم حادثا لصدر عن موجود حادث

(٣٢١) المواقف ص ٢٤٥ — ٢٤٩ أجمع أهل السنة على أن العالم كل شيء هو غير اله وعلى أن كل ما هو غير الله وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شيء من أجزاء العالم . أصول الدين ص ٢٣ ، ص ٣٢٨ ، وقد أنبرى ابن حزم لأبطال قدم العالم محيلا الى كتاب « التحقيق فى نقض كتاب العلم الالهى » لمحمد بن زكريا الطبيب ، لأن « المدة ليست للأمد . أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها » الفصل ج ٥ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ، أنظر أيضا المحصل ص ٨٤ — ٨٥ ، شرح التفاتراني ص ٤٣ — ٥١ ، طوابع الأنوار ص ٢٧ ، نهاية الاقدام ص ٥ — ٧ ، أصول الدين ص ٥٩ ، ص ٧٠ — ٧١ ، الشامل ص ٢٢٦ — ٢٣٠ ، ص ٢٣٨ — ٢٤٠ .

(٣٢٢) يقول القدماء « وترك الجود زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق » وهو حكم قيمة بعدم اللياقة وليس حكم عقل أو حكم واقع بل أن من طبيعة الجود ترك الزمان غير متناه وهو الأقرب .

وبالتالى ينتفى وجود « الله » . والرابعة ان مسحة العالم لا اول لها وكذلك صحة تأثير البارى فيه ، وبالتالي يكون كلاهما قديم لمساحبة العلة للمعلول ولقارنة المعلول بالعلة (٣٢٣) . ويبدو ان المعركة احتدمت قبل ان تبدا وان حجج اثبات حدوث العالم او قدمه انما كانت تخفى المعركة الحقيقية على وجود المسانع وقدمه التى ستظهر فى اول موضوع الذات .

فماذا كان الاحتمال الرابع متناقضا اى حدوث الذات وقدم الصفات فلم يبق الا الاحتمال الثالث وهه قدم الذات وحدث الصفات الذى يحاول الجمع بين المطلبين المتعارضين الاتصال والتمايز وان يجمع بين التصورين المتعارضين التصور الدينى والتصور الطبعى . فالنظريتان الاوليان الحدوث والقدم كل منهما رد فعل انفعالى على الآخر يأخذ صورة النظرية . وكل مطلب اصيل فى الانسان مطلب الحدوث ومطلب القدم ، الرغبة فى الانفصال والرغبة فى الاتصال ، البحث عن الاصلية والسعى نحو الجدة . وقد تم التعبير عن هذا الاحتمال الثالث بصورة اشراقية اسطورية تجعل ذات العالم قديمة وصفاته محدثة ، وبالتالي يخرج العالم من اصل روحى ، وتكون الصعوبة حينئذ فى تفسير كيفية صدور هذه الاعراض

(٣٢٣) الذين قالوا بقدم المادة فرق عديدة ترى ان اصل العلم لم يكن جسما . فقد اثبتت الحرمانية القدماء الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والذهر ، والخلاء . وقال ابن زكريا الطبيب بقدم المكان والزمان والنفس والعقل المبدع ، الشامل ص ٢٢٨ — ٢٩ ، وقد جعل الفلاسفة العالم صادرا عن الله ، والصادر عن القديم قديم ، وبالتالي فالعقل والنفس والفلك والمادة قدماء . يذكر البيضاوى ايضا هرقليطس (ايرليطس) . ويشسن الباقلانى فى « التمهيد » هجوما على الفلاسفة والقول بالقدماء الأربعة ، المحصل ص ٨٥ — ٨٦ ، طوابع الانوار ص ١٢٧ — ١٢٨ ، التمهيد ص ٥٤ — ٦٥ ، ومنهم الدهرية القائلين بان العالم كان على الازل فى هذه الصورة بأفلاكه وكواكبه واركانه وحيواناته المتناسلة ، والفلكية الذين نسبوا تدبير العالم وتقدير الحوادث الى الكواكب السبعة والطبايع الاربع ، اصول الدين ص ٧٠ — ٧١ ، ص ٨٣ ، وكذلك هو رأى المنجمين ، الشامل ص ٢٢٩ ، التمهيد ص ٦١ — ٦٨ ، الفصل ج ١ ، ص ١٨ — ١٩ ، شرح الاصول الخمسة ص ١٢٠ — ١٣٢ ، الشامل ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، نهاية الاقدام ص ١٢٠ — ١٢٢ .

المادية من هذا الجوهر الروحي . ولما كان هذا التصور أقرب الى العاطفة الصوفية منه الى التصور العقلى فقد اعتمد على الصور الفنية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية ، وظهرت لغة النور والفيض والاشراق والعشق والتذكر والمعرفة والاحتياج والشوق الى آخر ما هو معروف من مصطلحات حكمة الاشراق . ويكون العالم رحلة مؤقتة للروح تخلص فيه من المادة العارضة للرجوع الى مصدرها الروحي الأول تنعم بعدد بؤس ، وتلتذ بعد ألم ، فيتسود عواطف التأليه على ما بقى من حكمة ، وتتحول نظرية الفيض والصدور الى نظرية في الخلاص والرجوع (٣٢٤) .

فإذا ما استطاع العقل التغلب على الخيال ، واستطاعت التصورات السيادة على الاشراقيات ظهرت اللغة الرياضية بدل الصور الفنية وتحول العالم كله الى اعداد لا فرق فيه بين قديم وحادث ، ويصبح الواحد هو الأصل لا فرق في ذلك بين الواحد الرياضى والواحد الطبيعى والواحد في عقيدة التوحيد (٣٢٥) . ولكن ظهر هذا الاحتمال الثالث في صيغة علمية عند أصحاب الطبائع في الجمع بين التصورين تلبية للمطلبين وهو القول بالخلق عن طريق الطبائع أو التخلق . فإذا كانت الاجسام مخلوقة فان الأعراض متخلقة بطباعها فالاجاب بالذات لا بالارادة ، وبالطبع لا بالقدر (٣٢٦) . وفي حقيقة الأمر ان الصيغ الثلاث اقرب الى القدم

(٣٢٤) وهو أيضا تصور الاسماعيلية والباطنية (أحمد الكيالى) في اساطير الخلق الشاملة التي تفسر كل شيء الالهيات والطبيعات والانسانيات والكونيات والشرعيات وكل نظريات العالم الاعلى والعالم الأدنى والعالم الانسانى . مثلا أن الاله خلق النفس ، وهما مدبران للعالم ، العقل والنفس ، يتدبر الكواكب السبعة والطبائع الأولى . الفرق ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، الملل ج ١ ، ص ٩٥ ، ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٢ ، ص ٢٤٥ — ١٥١ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين ص ٨٠ — ٨١ .

(٣٢٥) مثلا أصحاب فيثاغورث ، المحصل ص ٨٦ ، طوالع الانوار

ص ١٢٨ .

(٣٢٦) وهم أصحاب الطبائع ثمانية ، والجاحظ ، ومعر ، والنظام . فعند ثمانية العالم فعل الله بطباعه كما يقول بعض الحكماء الملل ج ١ ، ص ١٠٧ ، وهو يتهم به أيضا الزنادقة المعطلة لقولهم حسب الخصوم —

منها الى الحدوث . والسؤال الآن : هل مشكلة الذات والصفات اساسا في الاجسام ثم نقلت بعد ذلك الى الله في موضوع الذات والصفات ؟ وهل مشكلة القدم والحدوث اساسا في الاجسام في الطبيعيات او في الانسانيات ثم نقلت بعد ذلك الى صفات الذات في الالهيات ؟ .

والقضية هي : هل يمكن نقل هذه المسئلة ، القدم والحدوث من المستوى الميتافيزيقي النظري الى المستوى الاجتماعي السياسي العملي ؟ واي الاحتمالات الاربعة افضل واكثر فعالية لحركات التغير الاجتماعي ؟ هل المجتمعات محدثة بذاتها وبصفاتهما وبالتالي لا يكون لها وجود دائم ومستمر ؟ هل هي قديمة بذاتها وبصفاتهما وبالتالي يستحيل عليها التغير ؟ هل هي قديمة بذاتها محدثة بصفاتهما مما يسمح ببقاء المجتمعات كذوات وتغيير الانظمة الاجتماعية كصفات ؟ او انها مشكلة وهدية من الاساس يحسن الغاؤها وليس نقلها من المستوى الميتافيزيقي الطبيعي الى المستوى الاجتماعي ؟ (٣٢٧) . واذا كنا مازلنا مجتمعات تراثية فلا سبيل الا نقلها دون الغائها حتى تتحول الى رصيد فعال في حركة

=
ان الاشياء كائنة من غير تكوين او ان الحوادث كانت قبل حدوثها اشياء التنبيه ص ٩١ — ٩٢ ، وعند معمر ان الله خلق الاجسام دون الاعراض ، اصول الدين ص ٨٣ — ٨٥ ، وعند معمر ان الجوهر الواحد لا يحتمل الاعراض فاذا اجتمعت ثمانية اجزاء وصارت جسما احدثت في انفسها الاعراض طباعا . اصول الدين ص ٥٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣ وعند الحمارية (وعند الخصوم انهم من القدرية) ان الانسان قد يخلق انواعا من الحيوانات مثل الديدان في اللحم والعقارب في التبن ، الفرق ص ٣٧٩ ، نهاية لاقدام ص ٢٩ ، التمهيد ص ٢٥٢ — ٢٦١ . الشامل ص ٢٣٠ — ٢٣٧ ، ص ٢٧٥ ، معالم اصول الدين ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣٢٧) هذا هو موقف جالينوس اي التوقف في الكل ، المواقف ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، المحصل ص ٨٦ ، طوابع الانوار ص ١٢٨ او ان « الله » يحفظ الجواهر باعراض متعاقبة يخلقها الله فيها فاذا اراد ان يفنى لم يخلق فيها الغرض او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وكان الله شاغل نفسه بالاعراض والجواهر ، وكان العالم ليس له قانون من ذاته .

التغير الاجتماعى (٣٢٨) . فمهما كانت هناك محاولات لالغائها فانها ستفرض نفسها . وبالتالي فالأفضل نقلها من الفكر الدينى الى الفكر الاجتماعى والسياسى .

ب - البقاء والفناء والاعادة . ويتبنى القول بفناء العالم على اثبات حدوثه كما ينتج القول ببقائه على اثبات قدمه . فمن قال بالحدوث قال بالفناء ثم الاعادة ومن قال بالقدم قال بالبقاء . فإذا كان الجسم ذا أبعاد ثلاثة أو ذا جهات ست فالأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلأ . ويثبت المتكلمون ذلك بحجج رياضية ، ويردون على الحجج الرياضية للخصوم باستعمال كل المسائل الرياضية والطبيعية من أجل مسلمات الفكر الدينى اثباتا أو نفيا . واثبات فناء الاجسام يتضمن فناء العالم مع انه شتان ما بين اعدام شئ واعدام العالم كله . المتناهى فى الصفر محسوس ومرئى أما المتناهى فى الكبر فليس كذلك (٣٢٩) . وبالتالي يظهر سؤال متى يفنى العالم وكيف ؟ وتتفاوت الاجابة بطبيعة الحال بين تحديد عمر للعالم أو ترك ذلك للعلم « الالهى » . كما تتفاوت الاجابة عن كيفية الفناء بين القدرة « الالهية » غير المسببة أو بخلق « الله » الفناء أو بمنع أو بقطع الاكوان (٣٣٠) . ولا يمكن

(٣٢٨) أنظر بحثنا « التراث والتغير الاجتماعى » دراسات فلسفية، الانجلو المصرية ١٩٨٨ .

(٣٢٩) المواقف ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٣ — ٢٥٦ ، وعند النظام الاجسام ثمانية فلو بقيت لمتنع عدمها ، المواقف ص ٢٥٠ وعند معظم المعتزلة ان الله قادر على افناء الاجسام كلها دفعة واحدة ولا يقدر على افناء بعضها ، الفرق ص ٢١٨ . الاجسام قابلة للعدم ، معالم اصول الدين ص ١٢٩ .

(٣٣٠) عمر الدنيا عند اليهود ٤٠٠٠ سنة ، وعند النصراني ٥٠٠٠ سنة ، وعند آخرين ٧٠٠٠ سنة ، وفى الهند من يقول بأنه ٧٠٠٠ سنة أو ٤٠٠٠ سنة . وكذب من ادعى لدة الدنيا عددا معلوما فالساعة لا يعامها الا « الله » الفصل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، ص ١٠١ — ١٠٢ . وقد اختلف اهل السنة فى كيفية الفناء فعند الاشعرى لا يخلق الله البقاء فى الحال الذى يريد أن يكون ثانيا فيه . وعند القلانسي يخلق الله الفناء ، وعند الباقلاني يقطع الاكوان عنه ، اصول الدين ص ٢٣٠ — ٢٣١ . كما

معرفة ذلك كله عقلا أو حسا بل كلها ظنون وأوهام وهي كلها من مضادات العلم وليست من نظرية العلم . وهنا يبرز موضوع « الجنة والنار » وهل يفتيان بقاء العالم ؟ فإن بقيا شارك الله في صفة الخلد ، وتناقضا مع فناء العالم ، وأن غنيا تناقضا مع عقيدة الثواب والعقاب الابديين (٣٣١) . وهو استباق لموضوع المعاد من السمعية ففزا على الآلهيات مما يدل على تسرع الفكر الديني في الظهور دون ما انتظار للتأصيل . وإذا كانت الاجسام غير باقية فعدم بقاء الاعراض أولى لما كانت الاجسام لا تخلو من الاعراض ، ولما كانت الاعراض لا تقوم الا بالاجسام . فأحكام الاجسام أو عوارضها تصدق بالتبعية على الاعراض (٣٣٢) .

وفي حقيقة الامر ان فناء العالم ليس واقعة مادية ، فهذا ما يحدده العالم الطبيعي ان استطاع ، ولكنه واقعة شعورية دالة . العالم يوجد في الشهور في لحظة الوعي به ويفنى لحظة فقدان هذا الوعي . وفي كلتا

اختلفت المعتزلة . فعند معمر الفناء فناء الى ما لا نهاية ، وفناء الشيء غيره . وعند محمد بن شبيب ، يحل الفناء في الجسم فيفنى . وعند الجبائي وابنه ، يخلق الله الفناء لا في محل وأن الله لا يقدر على فناء بعض الاجسام مع الإبقاء على البعض الآخر وانما يقدر على افناء جميعها بفناء لا في محل . أصول الدين ص ٨٧ — ٨٨ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٢ ، الفرق ص ٢٣١ ، ص ٣٨٤ ، ص ١٩٧ ، معالم أصول الدين ص ١٣٣ — ١٣٤ ، العضدية ج ١ ، ص ١٦٥ ، الكلبوي ج ١ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، نهاية الاقدام ص ٤٦٧ — ٤٦٩ .

(٣٣١) قال جهنم بفناء الجنة والنار ، وأبو اليزید بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار . انظر الفصل التاسع من المعاد ، بينها جعل أهل السنة الجنة والنار متناهيين الفصل ج ٢ — ١٠١ ، ص ١٠١ ورفض ابن حزم ان يكون الشيء في حين خلق الله له لا باقيا ولا فانيا الفصل ج ٥ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .

(٣٣٢) الاعراض لا تبقى لانها عجز وجهل وموات . عند العطوي جاهلة بمعنى ليست عالمة وعاجزة بمعنى ليست قادرة وموات بمعنى ليست حية . ويبدو هنا تشخيص الطبيعة ووعي الشعور بعمليات النفي والاثبات في الصفات . مقالات ج ٢ ، ص ٧٨ ، انظر أيضا الفصل السادس عن التخصيات .

اللحظتين لوجوده في الشعور أو لغيابه منه له آثار على السلوك للأفراد والمجتمعات اذ تمثل عقيدة فناء العالم خطورة بالغة على الحياة كما هو الحال في نظرية الخلق وفي دليل الحدوث وذلك لانها توحى للإنسان بأن هذا العالم لا قيمة له ، وأنه ليس قائماً بذاته ، وأنه يستمد وجوده وقيمه من عالم آخر منفصل عنه . فهو سلب محض . ومن ثم يوحى للإنسان بالتخلي عنه والاتجاه الى الايجاب الخالص ، ومن ثم ينشأ الاغتراب والانحراف والانعراج وكل مظاهر الاعوجاج في السلوك . توحى عقيدة فناء العالم بأن هذا العالم لا أهمية له ، ولا بقاء له بذاته مما يبعث على الغثيان ويجعل العدم هو أساس وجوده ومصدره . وبالتالي تكون الافعال فيه غير مجدية وغير باقية ، وبالتالي تمهى فانية مثله . وهذا هدم للعالم وتدمير له ، ونظرة اعدامية لبنيته ، كما أنه انكار للغائية ونسب وجود الانسان فيه . كما توحى بأنه يمكن تعويضه وبالتالي انتظار عالم آخر افضل من هذا العالم . كما انها وسيلة رخيصة لاثبات بقاء الله وقدرته على الاعدام وكأن الله يعدم ولا يوجد ، يعذب ولا ينعم ، يهدم ولا يبني ، وكأنه كاره للبشر ، عدو للعالم ، يفرح لعذاب الآخرين ! وهو صورة « الطاغية » وليس « الاله » !

ومع ذلك فقد فرض البقاء نفسه على الفناء في القول بالاعادة . فاذا كانت الاجسام تفنى فانها تعود . وهذا حل لاشكال باشكال آخر ، وتصحيح خطأ بخطأ ثان ، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا . كيف تتم الاعادة ؟ وهل الذي ابتداء في الدنيا هو الذي يعاد في الآخرة (٣٣٣) ؟ وأين تتم الاعادة ؟ وهل تكون اعادة أبدية متشارك الاجسام « الله » في صفة البقاء وان لم تشاركه في صفة القدم . فاذا ما نجح المتكلمون في زحزحة الاجسام في البداية فانها تعود وتفرض نفسها في النهاية .

بقاء الاجسام اذن هو الاكثر اتفاقاً مع العقل ومع الواقع والاكثر

(٣٣٣) اجابة على السؤال : هل الذي ابتداء في الدنيا هو الذي يعاد في الآخرة ؟ اجاب اكثر المسلمين بنعم باستثناء عباد بن سليمان مقالات ج ٢ ، ص ٥٧ — ٥٨ .

نمنعنا في الحياة الاجتماعية والسياسية . وان كان خطأ فهو خطأ واحد وليس خطئين . فالاجسام باقية ، هذا ما تقرره شهادة الحس بالرغم من التغير والحركة والفناء . لا تفنى إلا الاعراض بمعنى تغيرها وطريقتها على الاجسام . الاجسام باقية ضرورة . وعند البعض ليس بسبب بقائها في الحس لان الاعراض كذلك بل لانها ضرورة عقلية . وعند البعض الآخر استدلالا بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة والتسخن والتبريد (٣٣٤) . والحقيقة ان بقاء الاجسام يؤدي الى بقاء العالم وله ميزة ضخمة وآثار ايجابية على السلوك الفردي والاجتماعي . فالوجود هو الاساس وليس العدم . والعمل فيه باق ومنتج ولا يضعف هباء فيه وليس خارجا عنه تعويضا أو مكافاة . يحدث فيه التراكم التاريخي ويقع فيه عمل الافراد والجمهير . يتضمن غائية وقصدية بعيدا عن العشوائية والمصادفة . وفيه تنزيه « لله » عن اللعب بالعالم وتدهيره والتشكك فيه والقضاء على قوانينه واستقلاله . ويسترد البقاء كصفة

(٣٣٤) تقول فرق عديدة ببقاء الاجسام . فمع اعتراف الكرامية بحدوث الاجسام الا انهم قالوا بانها ابدية، ممتنع فناؤها بدليل امتناع بقاء الاعراض . والكرامية طردوه في الاجسام ، الموافق ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، المحصل ص ٩٣ ، الانتصار ص ٣٤ — ٣٥ ، وعند الكيسانية الدنيا لا تفنى ابدا الفصل ج ٥ ، ص ٢٣ ، وعند الجاحظ يستحيل عدم الاجسام بعد حدوثها ، ويشرح الخصوم ذلك بأن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على انبائها ص ١٧٦ ، الانتصار ص ١٦٨ ، الملل ج ١ ، ص ١١١ — ١١٢ ، وعند النظام قد يفنى البعض ويبقى البعض الآخر ، وما يفنى يأتي غيره ، الأقل ويبقى الأغلب ، مقالات ج ٢ ، ص ٧ ، الشامل ص ١٦٠ ، بل ان اهل السنة أيضا ضعفوا أمام بقاء الاجسام بالرغم من رفضهم لعدم العالم وللتجدد المستمر . فقد أجاز بعض اهل السنة فناء بعض الاجسام دون البعض وهو موقف وسطي لا يرضى الطرفين ، فاما فناء الكل ايثارا لقدرة « الله » او بقاء للكل ايثارا لحياة الناس المستمرة المتجددة الفعالة . وعند الحكماء لا عالم غير هذا العالم أي ما يحيط به سطح محدود الجهات لاسباب رياضية وطبيعية صرفة ، الموافق ص ٢٥٠ — ٢٥١ . ومع الدهرية والكرامية أحال الحكماء العدم ، عدم الفلك والكواكب وجعلوها طبيعة خاضعة لا تقبل الفناء أو الفساد ، أصول الدين ص ٦٤ — ٦٧ ، الملل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، الفصل ج ٥ ، ص ٢٣ ، المحصل ص ٩٧ — ٩٨ ، ويشارك في ذلك حكماء الهند بعد أن تم التعرف عليهم داخل الحضارة الإسلامية .

للعالم بدلا من عزوها للذات المشخصة ، روح العالم ، فلا يدفع العالم الثمن ولا يخرج الانسان منه خاسرا ويقوم بدوره فيه قادرا لا عاجزا ، ومناضلا لا هاربا ، ومؤثرا الحاضر على المستقبل البعيد . وما الفائدة من تدمير العالم ثم يعيش الانسان في خراب ، وعزائه في الاعادة ؟ « وان عادوا عدنا » . قد يكون الاقرب الى التجربة البشرية الاطمئنان النفسى والروحى هو ضرورة البقاء والفناء ، تجدد الاجسام والجواهر حالا بعد حال ، تجدد مستمر من داخل الاشياء وليس من خارجها وتجدد الحياة البشرية الفردية والاجتماعية دون نفى للمسؤولية بل توزيعها على الجماعة فى العمل الجماعى المشترك . وعند الحكماء لا عالم غير هذا العالم وان برهنوا على ذلك بأسباب رياضية طبيعية دون اشارة الى دور الفعالية والنشاط كما يحتاج جيلنا .

ج - هل تتعزى الجواهر عن الاعراض ؟ هل يمكن الجمع بين

العرض وضده ؟ هل يمكن وجود أعراض مجتمعة دون جواهر ؟ هل يبقى العرض بعرض مثله ؟ كلها تساؤلات قد لا يكون لها أى موضوع فعلى يمكن الحديث عنه وبحثه موضوعيا سواء بتحليل العقل للموضوع أو بتحليل الموضوع بالتجربة . هى صياغات من وضع العقل المرتبط بالايمان الدينى من أجل أن يسمح للذهن بالاعلان عن مواقفه اما باثبات الامكانية أو الاستحالة . فى الاولى يتغلب الفكر الدينى على الفكر العلمى وفى الثانية يتغلب الفكر العلمى على الفكر الدينى . أهمية هذه التساؤلات اذا كانت حادة هى فى كشفها عن بزوغ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى بصرف النظر عن نوعية الاجابة ، وتعزى مرحلة فى تاريخ الفكر الانسانى ونموذج حضارى فريد ، كيف يمكن تأسيس العلم ابتداء من التوحيد ؟ فاثبات جواز تعزى الجواهر عن الاعراض لا يتم بسبب علمى ، وان بدا ذلك ، بل لان « الله » قادر على كل شئ . كما انه قادر على الجمع بين الازداد مثل العلم والجهل ، والحياة والموت والقدرة والعجز . كما أنه قادر على أن يخلى الجسم عن العرض وضده ، أن يبنى بلا أعراض . ولا يفترق فى ذلك جمهور الاشاعرة عن بعض المعتزلة . وهو أيضا قادر على ايجاد أعراض مجتمعة دون جواهر وعلى ابقاء العرض بعرض

مثله كالمساحر فاعل الاعاجيب امام دهشة الناس (٣٣٥) ! . أما اثبات استحالة تعرى الجاهرى عن الاعراض ، والجمع بين العرض وضده ، ووجود اعراض بلا جواهر او بقاء العرش بعرض مثله فهو دفاع عن قوانين الطبيعة وعن استطاعة العقل الوصول اليها ، وتسخيرها لصالح الانسان ، وتأسيس للفكر العلمى (٣٣٦) . وحيانا يقوم المتكلمون بدور

(٣٣٥) عند الأشعرى يجوز خلو الأجسام عن الألوان والطعوم والروائح ، تلخيص المحصل ص ٩٤ ، وعند أبى الحسين الصالحى وصالح وأبى الهذيل والكعبى وأبى هاشم يجوز أن يعرى الله الجواهر عن الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٠ — ١١ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٣ ، الشامل ص ٢٠٥ — ٢١٢ ، أصول الدين ص ٥٦ — ٥٩ . وقد جوز أبو الهذيل أن يفرد الله الحياة من القدرة ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٩ ، وجوز وجود أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان كالوقت والارادة من الله . والبقاء والفناء خلق الشئ الذى هو قول ارادة عند الله . كما جوز الجبائى أن يخلق الله حيا لا قدرة فيه ، مقالات ج ٢ ، ص ١١ ، وجوز الاسكافى أن يحل اليه علم واداك وأن يجتمع النار والحطب ، والحركة والسكون ، مقالات ج ٢ ، ص ١٢ — ١٣ ، وجوزه البصريون فى غير الاكوان والبغداديون فى غير الألوان ، المواقف ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٣٣٦) منع البصريون من المعتزلة منع تعرى الجواهر عن الاكوان وجوزوها فيها عداه ، الشامل ص ٢٠٥ ص ٢١٠ — ٢١٣ . ومنع عباد بن سليمان أن يفرد الله الحياة من القدرة ، مقالات ج ٢ ، ص ١١ ، ص ٦ ، ١٩ ، كما منع أبو الهذيل ، والجبائى ، ومعمّر ، وهشام ، وبشر وكثير من المعتزلة أن يجمع الله بين القدرة والارادة والموت ، مقالات ج ٢ ، ص ٢١٩ — ٢٢٠ ، وأحال الصالحى أن يجمع الله بين المتضادات ، وأن يوجد أعراضا لا فى مكان ، وأن يغنى قدرة الانسان مع وجود فعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٠ — ١١ . ويتفق بعض أهل الحق ومنهم ابن حزم أيضا على أنه لا تخلو الجواهر عن الأعراض مقالات ج ٢ ، ص ٢٢١ — ٢٢٣ ، الشامل ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، الفرق ص ٣٢٩ ، أصول الدين ص ٥٦ ، وهو أيضا رأى عامة أهل النظر ، مقالات ج ٢ ، ص ١٢ — ١٣ ، ص ٢٢ ، الارشاد ص ٢٢ — ٢٥ . وقد سخر ابن الرواندى من القائلين بالجواز بقوله « ان طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا : لا يتم التوحيد لموحد الا بان يصف البارى بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت ، والحركة والسكون ، وأن يجعل الجسم فى مكانين فى وقت واحد ، وأن يجعل الواحد الذى لا ينقسم مائة

الحكماء ويقوم الحكماء بدور المتكلمين . وفي هذه الحالة يظل المتكلمون مدافعين عن حق الذات المشخصة اثباتا للاختيار ومنعا لاجبار القائلون انعلمى لها وتحديدده لقدرتها المطلقة . فلو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ولانتفى الاختيار . وما من معلوم الا ويمكن ان يخلق « الله » في العبد علما به . فاذا ما اراد المتكلمون خطابا علميا وجدوا ان الهواء والماء خال من اللون وضده او من جعل قبول الاعراض معللا بالتحيز والدوران . بل ان لفظ العرض لا يمنع منه كتاب او سنة او اجماع او لغة وليس لفظا منقولاً بل نابع من التراث ، وليس مستعاراً بل مأخوذ من الاصول ذاتها . وتتفق بالمصادقة مع الالفاظ الجديدة مثل الجوهر والعرض . ثم انتقلت من التشريع الخاص الى الوجود العام ، ومن العمل الى النظر ، كما نشأت الفاساد اصول الفقه نشأة تلقائية في « الرسالة » .

د — هل الاجسام متجانسة ؟ هل الاجسام جنس واحد ام اجناس

الف شيء من غير زيادة ، وان يجعل مائة الف شيء شيئا واحدا من غير ان ينقص من ذلك شيئا ولا يبطله ، وانهم وصفوا الباري بالقدرة على ان يجعل الدنيا بيضة والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها ، وبالقدرة على ان يخلق مثله ، وان يخلق نفسه ، وان يجعل المحدثات قديمة . والقديم محدثا « مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٢ . وفي هذا المعنى أنشد أحمد فؤاد نجم شاعر العامية «زغروطة للحزب الجديد » . وقد اجمعت المعتزلة والاشاعرة وطوائف الأمة على ان هذا هو المقصود بالعرض . فقد سميت المعاني القائمة بالاجسام اعراضا لأنها عند النظام وكثير من اهل النظر تقتضى الاجسام وتقوم بها فلا يوجد عرض لا في مكان او لا في جسم . ولأنه لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره . وعند ابن كلاب هي المعاني القائمة بالاجسام اشياء وصفات . ولا يمنع ذلك عند جعفر بن حرب وطوائف من اهل النظر حجة من كتاب او سنة او اجماع او لغة . بل ومذكورة في القرآن بمعنى ما لا لبث لها مثل (قالوا هذا عارض ممطرنا) (٤٦ : ٢٤) ، (تريدون عرض الدنيا) (٨ : ٦٧) وذلك في مقابل الضروري (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) (٧٣ : ٢) ، (١٤٥ : ٦ ، ١٦ : ١٥٥) (الا ما اضطررتم اليه) (١١٩ : ١) مع ان الاضطرار هنا فعلى انساني وليس جنسيا شيئا . مقالات ج ٢ ، ص ٥٣ — ٥٤ ، الشامل ص ١٦٧ — ١٦٨ ، التمهيد ص ٣٥ — ٣٦ ، ص ٤٢ .

متعددة ؟ والتجانس هذا لا يعنى الاستغراق المنلقى بل يعنى وحسدة الجوهر . هل الجوهر جنس واحد ؟ هل جوهر العالم واحد ؟ وهو سؤال يعيد من جديد موضوع الوحدة والكثرة على مستوى الجواهر : هل الجوهر واحد أم الجواهر متعددة ؟ وبطبيعة الحال أثر البعض وحدة الجوهر دون التعدد فتنشأ معضلة التمايز ، وأثر البعض الآخر التعدد إثارة لشهادة الحس مذهباً بالوحدة كالم اعتبارى خالص أو بالوحدة الكيميائية كما يحدث في التفاعل . وما زالت القضية تعبيراً مثالياً عن فكر لاهوتى بصدد الطبيعة . وقد يكون السبب في التركيز على أن الوحدة هي الأصل الرغبة في التمايز مع الديانات القديمة التي ترى أن الاختلاف هو الأصل بصرف النظر عن عدد الجواهر بالرغم من خلطورة التماثل في الوحدة بين صفات « الله » وصفات الأجسام (٣٣٧) .

(٣٦٧) عند جمهور المتكلمين الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة باستثناء النظام . ووحدة الجوهر ووحدة حيزه مثلاً . فكما لا يجوز جوهران في حال واحد في حيز واحد فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين ، المواقف ص ٢٥١ — ٢٥٢ ، وعند النظام الجواهر اجناس متضادة منها بياض وسواد ، وصفرة وحمرة وخضرة ، وحرارة وبرودة ، وخالوة وحموضة ، وروائح وطعوم ، ورطوبة ويبوسة ، وصور وأرواح . الحيوان كله جنس واحد ، والجواهر أعراض مجتمعة . وعند الجبائى الجواهر جنس واحد واختلاف الجواهر واتفاقها لما فيها من الأعراض مقالات ج ٢ ، ص ٩ ، ص ٣٧ — ٣٨ ، أصول الدين ص ٥٣ — ٥٤ ، الشامل ص ١٥٣ — ١٥٦ . وعند أصحاب أرسلطو جوهر العالم واحد « واختلاف الجواهر واتفاقها لما فيها من الأعراض . وعند أهل الاثنينية مثل الديصانية الجوهر جنسان مختلفان ، نور وظلمة ، متضادان في الصسورة والفعل ، النور جنس واحد ، والظلمة جنس واحد . وعند البعض الآخر أن كل واحد منها اجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة . وعند المنائية والمناوية أبدان ، النور والنار والرياح والماء وروحه النسيم ، وأبدان الظلمة والحريق والسموم والضباب وروحها الدخان . وعند المرتونية الأجسام ثلاثة اجناس نور وظلمة ومعدل ثالث سبب المزاج بينها . وعند أصحاب الطبائع الجواهر أربعة اجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . وعند فريق آخر خمسة اجناس متضادة ، أربعة طبائع الروح أو الريح أو الفلك . وعند أصحاب التناسخ الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة . وعند فريق من أصحاب

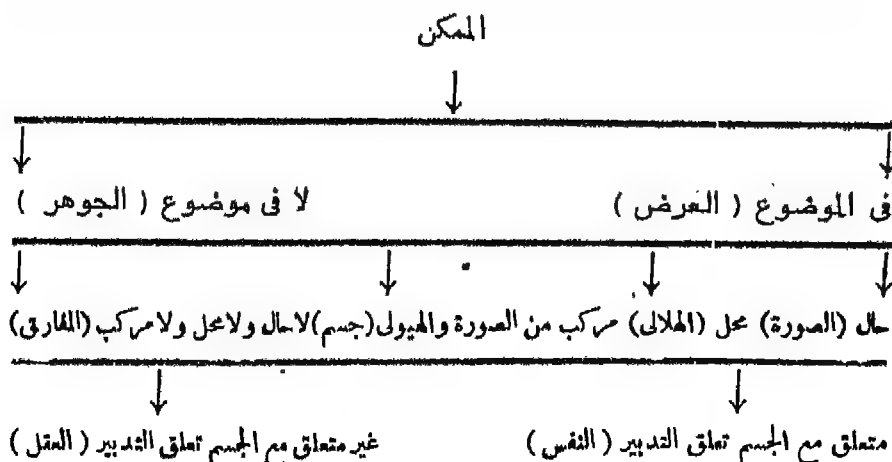
٣ — أقسام الجسم : والجسم هو العنصر الثالث في القسمة الثلاثية

للوجود الى جوهر وعرض وجسم . ولكن يتداخل مع الجوهر ويختلط به فيكون الجسم داخلا تحت الجوهر ويكون الجوهر داخلا تحت الجسم . فالجواهر اما منقسم وهو الجسم او غير منقسم وهو الجوهر الفرد . وهنا يبدو الجسم جسمين ، جسم مادي وجسم معنوي . والجوهر اما هيولى رهو المحل او صورة وهو الحال او مركب منهما وهو الجسم او غير مركب وهو المفارق . والمفارق اما نفس أو عقل . وهنا ايضا يبدو الجسم جسمين ، جسم مركب وجسم بسيط الاول مادي والثاني معنوي . والغاية من القسمة اثبات الجسم المعنوي كالنفس والعقل . والجسم المركب كالمعادن والنبات والحيوان والبسيط كالعناصر الاربعة أو كرى مثل الافلاك والكواكب . البسيط اما كرى مرئى كالأفلاك والكواكب أو معنوي كالعقل والنفس . وهنا تدخل المباحث الكونية والمباحث الطبيعية في مباحث الوجود ، واقترب اجسام الافلاك والكواكب من الجواهر المعنوية كالعقول والنفوس . وهنا يتسرب الى علوم الكلام الفلكيات والكونيات وهو اضعف الاجزاء في علوم الحكمة ، ومباحث ظنية خالصة في حين أن علم الكلام علم قطعى (٣٣٨) . يبدو أن هدف القسمة كلها هو اثبات المفارقات

الهيولى هيولى العالم جوهر من جنس واحد (أرسطو) وعند فريق آخر لكل نوع هيولى مخصصة ، والأجناس في أصولها مختلفة . وعند فريق ثالث كانت الهيولى شيئا واحدا ثم حدثت الأعراض فتجنست وتنوعت . وقد رفض أهل السنة والجماعة الثنوية والقول بطبائع خمسة ، وقالوا بتجانس الجواهر والأجسام وأن اختلاف الصور والألوان والطعوم والروائح لا اختلاف الأعراض . الشامل ص ٢٠٥ — ٢٠٩ ، أصول الدين ص ٣٥ — ٣٦ ، ص ٥٢ — ٥٣ ، الفرق ص ٣٢٨ — ٣٣٩ . وقد أسقط الابجى هذا الموضوع من بناء العلم نظرا لأنه مبحث طبيعى صرف ، فيما يبدو ، لا دلالة له في علم التوحيد . ولم يتعرض له الا البغدادى في « أصول الدين » و في « الفرق » والأشعري في « المقالات » في الجزء الثانى عن الطبيعيات . والجوينى في « الشامل » باعتباره مطولا .

(٣٣٨) طوابع الانوار ص ١٢٠ ، المحصل ص ٩٩ — ١٠١ .

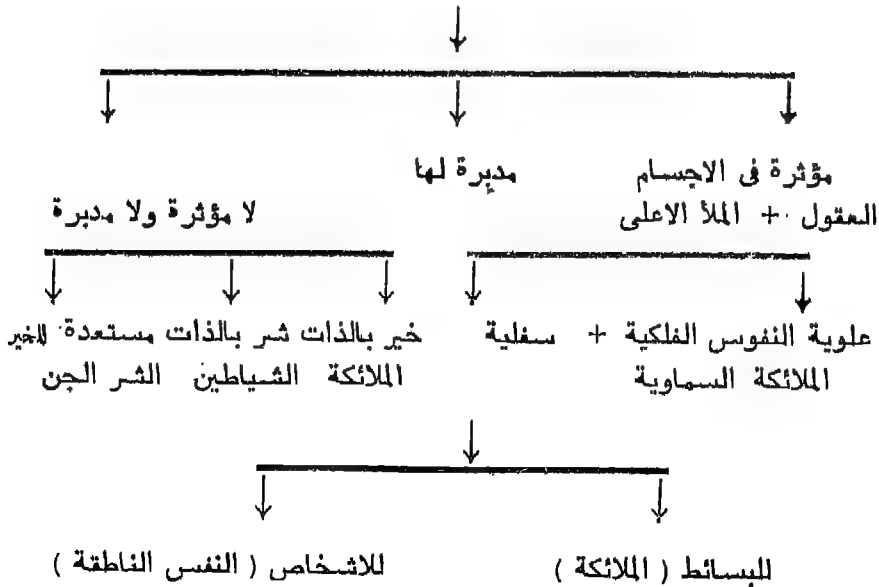
اي الجواهر الروحانية التي تتسق فيما بينها بقسمة خاصة . فالجواهر الروحانية هي التي لا تكون متحركة ولا حائلة في متحيز ، وقد قال بهما الحكماء « وهي البيولى والارواح البشرية او النفوس السماوية والعقول او الملائكة . بل تتم قسمتها من حيث تأثيرها في الاجسام . فالجواهر المفارقة اما مؤثرة كالملاا الاعلى والعقول العشرة وعلى كاملة غير حسادة او مدبرة وهى علوية كالنفوس الفلكية او سفلية للبيسائى او للاشخاص . والجواهر المفارقة للاشخاص هي النفوس الناطقة التي تشمل القوى العاقلة والادراكات والتي تتعلق بحدوث النفس وبالبدن وبالحواس الخمس والخارجية والتي تنتهى الى بقاء النفس . وقد تكون الجواهر غير مؤثرة ولا مدبرة مثل الملائكة القائمة بفعل الخير او « الشياطين » القائمة بفعل الشر او « الجن » المستعدة للقيام بفعل الخير والشر على السواء . وهنا يبدو تأليه الطبيعة العليا ، واعطاء الاعلى قيمة اكثر من الاسفل ، وتصور البسيط اشرف من المركب ، واعطاء الاعلى قوة وسيطرة على الاسفل . ويقترب تأليه الطبيعة من الاسطورة وتشخيص صفات الافعال من خير وشر . ويظل هذا الجزء من مباحث الوجود



أضعف الأجزاء من ناحية تحليل العقل وتحليل الوجود (٣٣٩) . ولكن
القسمة الشائعة هي قسمة الجسم إلى مركب وبسيط . والبسيط ينقسم
بدوره إلى فلكي وعنصري ، والفلكي إلى الأفلاك والكواكب ، والعنصري
إلى العناصر الأربعة . أما المركب فانه ينقسم إلى ما لا مزاج له وإلى
ما له مزاج . وينقسم ما له مزاج بدوره إلى ما لا نفس له وما له نفس .
والنفس إما نباتية أو حيوانية أو إنسانية دون الدخول في المفارقات مثل
النفس والعقل (٣٤٠) . ومن ثم تكون الأجسام خمسة ، ثلاثة من البسائط
وهي الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة ، واثنان من المركبات وهي

(٣٣٩) طوابع الأنوار من ١٣٥ .

المفارقات (الجواهر الغائية)

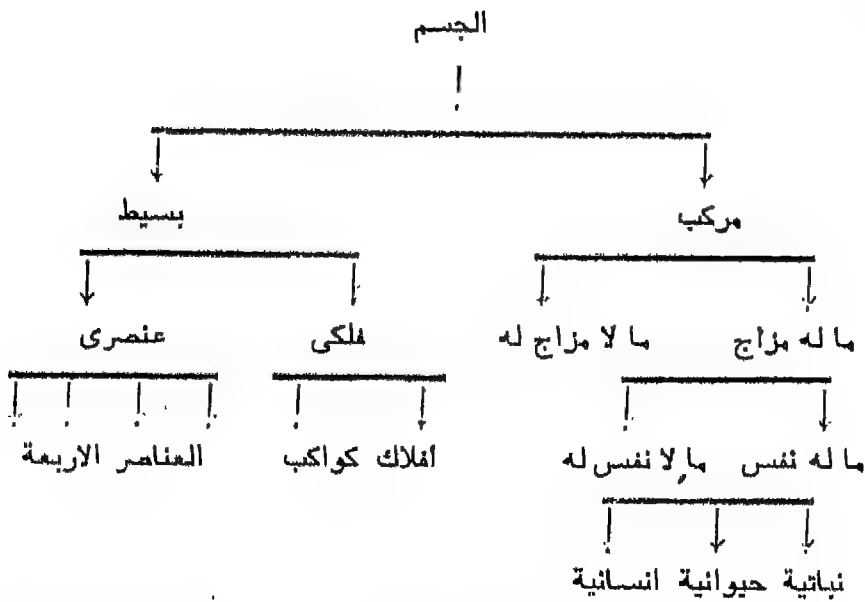


(٣٤٠) المواقف من ١١٩ — ٢٢٩ .

م ٣٨ — التراث .

ما لا مزاج له وما له مزاج سواء ما لا نفس له أو ما له نفس (٣٦١) .

١ — **الافلاك** : والافلاك الثابتة بالمرصد تسعة تشتتل على أربع وعشرين فلكا . الاول فلك الافلاك ، وهو الفلك الاطلسي لانه غير مكوكب ، وهو « العرش » المجيد في لسان الشرع والجهة فيه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك . ووصافه انه بسيط ، شفاف ، لا ثقل ولا خفيف ، لا حار ولا بارد ، لا رطب ولا يابس ، لا يكون ولا يفسد ، لا يتحرك في الكم ، فيه ميل مستدير من مستقيم ، يتحرك يوميا . وتوهم المتكلمون له خمس دوائر : دائرة الافق ، وسط السماء ، أول السهوات ، الارتفاع . والثاني فلك



(٣٤١) طبقا « للمواقف » للابجى (ص ١١٩ - ٢٩) يبدو ان الجسم البسيط الفلكى (١٥ ص) اهم من البسيط العنصرى (٩ ص) كما ان الجسم المركب ذا المزاج (٢٠ ص) اهم من الجسم المركب غير ذى المزاج (٢ ص) ، وأن الجسم المركب ذا المزاج والنفس (١٣ ص) اهم من الجسم المركب ذى المزاج دون النفس (٢ ص) ، وأن النفس النباتية « ٥ ص » ، والحيوانية (٦ ص) اهم من النفس الانسانية (٢ ص) ، فهذه الأخيرة ستجد أهميتها كجوهر مفارق في النفس (٤ ص) ، وفي العقل (٣ ص) .

النوابت وله حركة بطيئة تتم الدورة في ٣٠.٠٠٠ سنة أو ٣٦.٠٠٠ سنة ، وهو الفلق الموافق المركز أى أن مركزه مركز العالم ومركز الأرض . والثالث فلك الشمس والرابع أفلاك القمر ثم تأتى بعد ذلك الافلاك الخمس الباقية (٣٤٢) . ويلاحظ على هذا المذهب أنه حاول تأليه الطبيعة الكونية وادخالها فى نظرية الوجود وهى حركة مقابلة لتجسيم المعبود . فاذا كان المعبود لا يجسم نظرا للاعتراضات العقلية والحجج المضادة فإن الطبيعة تؤله بسهولة عندما يتضخم الاحساس الدينى الى أبعد صورته . فيتحول الى خيال يعبر عنه بالصور الفنية . فيأخذ فلك الافلاك وهو أعلى الافلاك واشرفها دور العرش المجيد فى لسان الشرع ، ويأخذ « الله » الدرجة الاولى بكرسيه ، وجهته منتهى الاشارة ، ومقصد كل حركة ، وغاية كل اتجاه ، أوصافه تشارك أوصاف الذات ، صورته الاستدارة ، وهى صورة الابدية واللانهاية . أفلاكه السموات كما أن كرسية العرش . وتأتى هذه المادة كلها من علم الفلك القديم وما وصل اليه تاريخ هذا العلم عند القدماء . فالأرض مركز العالم الذى يتحد به فلك الثوابت ، وتشمل الاجسام الكونية والارضيات معا أى تشمل دراسة الكواكب والنجوم وعالم السماء . ويكون السؤال : ما العمل اذا ما تغير علم الفلك وأعطى مادة أخرى مخالفة لمدة القدماء مع تقدم وسائل العلم الحديث ؟ وكيف تتأسس العقائد اذن ، وهى اليقين المطلق على احدى مراحل تاريخ العلم وهو اليقين النسبى ؟ كيف يقام الثابت على التغير ، ويتأسس اليقين على الظن ؟ هذه الكونيات لا هى علم لانها تغيرت ولا هى دين لانه لا سند لها منه . هى مجرد نسق قديم لاكمال نظرية الوجود حتى تشمل الكونيات كجزء من الطبيعيات ، فتضم السموات الى الأرض ، و« الله » الى العالم فى ملحمة واحدة بطلها الايمان ومأساتها العقل (٣٤٣) .

(٣٤٢) طوابع الانوار ص ١٢٠ — ١٢٤ ، اصول الدين ص ٦٤ — ٦٦ ، الفصل ج ٥ ، ص ٩٥ — ٩٦ .

(٣٤٣) وقد اعتبر هذا الجزء كله فى قسمة الجسم مع عوارض الاجسام باستثناء النفس والعقل كجوهر مفارقة غير مقرر نظرا لعدم ارتباطه بالفكر الدينى الصريح ، المواقف ص ٢٠٠ .

ب — الكواكب : وهى كلها شفافة وهضينة الا القمر فانه كمد ، يستند نوره من الشمس . تختلف اشكاله حسب قربه او بعده منها فيكون هلالا او بدرا . الخ . وهناك خسوف القمر ومحوه وكسوف الشمس . وقيل فى محو القمر آراء كثيرة : انه خيال او شبح او سواد او تسخين النار او جزءا لا يقبل النور . ويبدو وجه القمر مصورا بصورة انسان . وهذا فى الحقيقة تعطيل لفعل الطبيعة لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر ، بالتالى يتم تشخيص الطبيعة واستقاط الرؤية الانسية عليها . اما بقية الكواكب فهى اجسام سماوية حافظة لوضعها معه . وكل مجموعة فى مجرة . ويعتمد المتكلمون هنا على اقوال العلماء يدخلونها فى انسابهم (٣٤٤) . واحيانا لا يجدون فيها شيئا يحولونها الى مكر دينى صريح او مقنع فيعودون الى اصل الوحى فى القرآن اما لاثبات الظواهر الفلكية مثل الكسوف والخسوف او للمودة الى نظرية الوحى الاولى فى ان الطبيعة للانسان ، والاشياء للاستعمال اى الكونيات الانسانية (٣٤٥) . ولكن فى معظم الاحوال يعتمد المتكلمون فى تصوراتهم للانفلاك والكواكب لا على تحليلات العلماء ولا على اصول الوحى بل على تصورات وهمية مستمدة من الثقافة القديمة وخيالات الناس (٣٤٦) . ويكون السؤال بالنسبة لنا : لماذا يكون الجسم هـى

(٣٤٤) الاشارة هنا الى اقوال ابن الهيثم .

(٣٤٥) مثلا اعتبار الافلاك سبعة والاستشهاد بالقرآن بآيات (ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات) (٢ : ٢٩) (تسبح له السموات السبع) (١٧ : ٤٤) (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق) (٢٣ : ١٧) ، (قل من رب السموات السبع) (٢٣ : ٨٦) ففوضاهن سبع سموات) (٤١ : ١٢) ، (الله الذى خلق سبع سموات) (١٢ : ٦٥) ، (الله خلق سبع سموات طباقا) (٦٧٧ : ٣) ، (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا) (٧١ : ١٥) ، والعدد سبعة مذكور فى القرآن ٢١ مرة وسبعون ٣ مرات ، وكذلك الاستشهاد بالكونيات الانسانية مثل (وزينا السماء الدنيا بمصابيح) (٤١ : ١٢) . (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) (٦٧٧ : ٥) .

(٣٤٦) « والغرض من مثل هذه الاختلافات ابداء مسا ذكره من الخرافات ليتحقق للعاقل الفطن انه لا ثبت لهم فيما يقولونه ولا معول على ما ينقلونه ، وانما هـى خيالات فاسدة وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها ماء انا ، النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر « المواقف هـى ٢١٣ — ٢١٥ .

أجسام الكواكب والافلاك ؟ ولماذا يتأصل علم أصول الدين في علم الفلك مثل علوم الحكمة ؟ قد يكون الجسم بالنسبة لنا هو الاجسام الارضية . او الاجسام البشرية . ولو دفع التأمل في الافلاك والكواكب الى غزو الفضاء لما كان ذلك تعويضاً عن نسيان اجسام الارض وأجساد البشر .

جـ - العناصر : وقد جعلها المتأخرون اربعة اقسام . الاول خفيف

مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز ، حارة بالحس وبياض وهو النار . والثاني خفيف مضاف تحت النار وفوق الآخرين ، حار رطب بالطبع وهو الهواء ، والثالث ثقيل مطلق في المركز ، بارد يابس وهى الارض . والرابع ثقيل مضاف فوق الارض وتحت الآخرين ، بارد رطب بالطبع وهو الماء . وهناك اقسام متوسطة مثل البخار فهو ماء وهواء ، والتربة هى أرض وهواء ، والطين فهو أرض وماء ، والدخان وهو نار وهواء وتراب ، مما يجعل طبقات العناصر سبعة مثل طبقات السموات ١ (٣٤٧) . وهى تقبل الكون والفساد على عكس الاجسام البسيطة في السماء . الكواكب والافلاك تتركب منها المركبات عن طريق التحليل وعن طريق التركيب . ثم يتم التركيز على الارض ، وتظهر وكأنها العنصر الرئيسى أو مركز العناصر (٣٤٨) . فالارض في وسط الكل لان الكواكب في جمع الكواكب في جميع الجهات . وهى كروية الشكل كما ان الماء كروي (٣٤٩) . وتستعمل الريح في اثبات كروية الارض . والكرة تغبر عن التناهى واللاتناهى في آن واحد . ومع ذلك فالارض متناسية الاطراف ، وذلك اثبات لنهاية

(٣٤٧) هى : النارية ، النارية المخلوطة بالهوائية ، الهواء الصرف او الزمهريرية ، البخارية ، التربة ، الطين ، الارض الصرف .

(٣٤٨) في القرآن تظهر نظريتان بشأن العنصر الاول . يبدو أحياناً انه الارض (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففلقناهما) (٢١ : ٣٠) ، ويبدو أحياناً أخرى أنه الماء (وجعلنا من الماء كل شيء حي) (٢١ : ٣٠) .

(٣٤٩) تبدأ الفقرة بلفظ « زعموا » وكان كروية الارض زعم مع أن ابن حزم يقرها حقيقة ، وآخرون يؤيدونها بالقرآن مثل « يكور الليل على النهار » الشامل من ٤٤٢ — ٤٤٣ ، من ٤٨١ — ٤٨٣ .

العالم (٣٥٠) . ليس لها عند الافلاك قدر محسوس . بها ظواهر مكانية راسخة مثل الجبال ، يحلل القدماء سبب تكونها . وبها ظواهر زمانية مثل الضيغ ، وسبب تكونه كرة البخار بالضوء لقبولها نور الشمس . وبها ظواهر تجمع بين الزمان والمكان مثل خط الاستواء وهو ما يوازي من الارض معدل النهار . والافق يقطع المعدل وجميع المدارات بنحسين ! ثم ياخذ موضوع هل الارض ساكنة ام هابوية حيزا بارزا وكأنه موضوع رئيسي تعم به البلوى وتتعلق به مصالح الناس . بطبيعة الحال يبدو الخيال الشعبي واساطير القدماء لتفسير سكون الارض (١٣٥١) . ويكون

(٣٠٠) هذا هو رأى اهل السنة والجماعة . وعند الدهرية لا نهاية للأرض الا من الصفحة العليا . وعند القدرية لا نهاية للعالم من تحت ومن الاطراف ، المواقف ص ٢١٥ — ٢٢٤ ، الفصل ج ٢ ، ص ٩١ ، اصول الدين ص ٣٨ ، طالع الانوار ص ١٢٥ .

(٣٥١) مثلا عند البعض ان الله يخلف تحت الارض في كل وقت جسما ثم يفنيه ، ولا يجوز ان يهوى هذا الجسم ، ويحتاج الى مكان يقبله ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢ ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، وعند ابن الرواندي خلق الله تحت العالم جسما سعادا من طبعه الصعود ، وعمله في الصعود كعمله في الهبوط . فلما اعتد ذلك وتقدم وقف العالم ووقفت الأرض ! مقالات ج ٢ ، ص ٢٢ . وعند الفلاسفة علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها او جذب الفلك لها او دفع الفلك لها . وعند أرسطو بعد ان اصبح رافدا في الفكر الاسلامي علة وقوف الارض انها تطلب مركزها الذي في وسطها . وعند القدرية علة وقوف الارض انه ليس تحتها خلاء ولا من جانبها ملاء ، وعند ابي الهذيل ان الله سكنها وسكن العالم وجعلها واقفة لا على شيء . أما اهل السنة والجماعة فقد اجتمعوا على وقوف الأرض وسكونها وان حركتها بعارض من زلزلة . وقد أدرك ابن حزم ان هذه الآراء كلها خرافات فقال « طائفة (غريب الحديث) . . . ان هي الا خرافات موضوعة واكذوبات مفتعلات ادارها الزنادقة تدليسا على الاسلام واهله فاطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح من أن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور ، والثور على صخرة ، والصخرة على عاتق ملك ، والملك على الظلمة ، والظلمة على ما لا يعلمه الا الله . وهذا يوجب ان جرم العالم غير متناه ، وهذا هو الكفر بعينه » الفصل ج ٢ ، ص ٩٢ ، ومع ذلك فمقياس ابن حزم ليس النظرية العلمية بل العقيدة الدينية ، عقيدة تناهي العالم . انظر أيضا . الفصل ج ٢ ، ص ٩٥ ، اصول الدين ص ٦١ — ٦٢ ، الفرق ص ٢٣٠ — ٣٣١ ، الشامل ص ٤٤٢ — ٤٤٣ ، ص ٤٨١ — ٤٨٣ .

السؤال : هل هذا الوصف كله علم أم فلسفة أم دين ؟ فان كان علما فهو يمثل احدى مراحل تاريخ العلم . وان كان فلسفة فهي تعبر عن تصور انقسام الكون . وان كان دينا فلا تعم به البلوى وليس موضوعا للعقائد ولا تقاسس عليه . ولكن يبرز احيانا البعد الانساني للكون وان الارض سكن للانسان بما فيها من نبات وماء وحيوان وان كل ما فيها انما مسخر من اجله . ولكن يتدخل الفكر الديني في هذا الوصف الانساني للكون ويجعل كل ذلك من فعل الذات المشخصة ويقضى على جلال الطبيعة وحكمتها (٣٥٢) .

د - المركبات التي لا مزاج لها (٣٥٣) . والمزاج هو فعل الصورة

(٣٥٢) يتضح ذلك من قول الايجي « في الأرض تلال ووهاد خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها فسال الماء بالطبع الى الوهاد فانكشفت التلال معاشا للنباتات والحيوان . ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات . اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك وهذا رجوع الى القادر المختار فان اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها ما لا سبيل للعقل اليه واذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون » المواقف ص ٢٢٢ ، « أن يتكون من اجتماع الماء والأرض والنبات ، ولا بد من هواء يتخلل ، وحرارة طابخة اذ لو فقد احدها أو لم يكن على ما ينبغى ففسد الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنها يحصل الانسان وبعض الحيوان . فالكل آيل الى حصولها من العناصر . وانت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران وأنه لا يفيد العلية فلم لا يجوز أن يكون ذلك باجراء العادة » المواقف ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، ولكن هذه الطبيعة وقصدها وجهها الى الذات المشخصة وليس الى حكمة الطبيعة ، وبالتالي يرفض الايجي منطق الدوران ، دوران العلة والمعلول لا يمانه بنطق استحالة التسلسل الى ما لا نهاية من أجل الوصول الى علة أولى . وأقصى ما يصل اليه هو جريان العادة ، والعادة لديه أيضا من صنع الذات المشخصة وليس قانونا مستقلا للطبيعة . ويبدو هذا البعد الانساني للطبيعة في تفسير القرآن لنشأة الجبال (والقي في الأرض رواسب أن تميز بهم) (٣١ : ١٠ ، ١٦ : ١٥) (وجعلنا في الأرض رواسب أن تميز بهم) (٣١ : ٢١) .

(٣٥٣) ويبدأ الايجي بالمركبات التي لها مزاج في حين أنه طبقا للمنهج المساعد تبدأ المركبات التي لا مزاج لها أولا ، المواقف ص ٢٢٤ - ٢٢٤ .

الجسمية في مادتها ثم في مادة تجاورها ، فالجاورة شرط التفاعل وبالأولى المساطحة التي تكون بالسطح ، وكلما كان السطح أكثر كانت المماسمة اتم بحسب تصغر الأجزاء ، والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاءها واختلطت حتى يحصل التماس فعملت كل صورة في مادة الآخر ، وقيل هو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر ، وقيل هو تفاعل أجزاء الأشياء أى التفاعل الكيميائى الطبيعى بين العناصر . المزاج اذن هو حالات الأشياء ، والسؤال الآن : هل المزاج حالات للأشياء بالفعل أم هو استقاط من أحوال النفس ومزاجها على الطبيعة وتشخيص لها ؟

وينقسم المزاج طبعا للكيفيات الأربعة للانفعال : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . والاعتدال الحقيقى هو حدوث الانفعال بين طرفين على حد الوسط والانهو المعتدل بحسب الطب أو غير المعتدل ، هنسك مرق اذن بين الاعتدال الطبيعى ، وهو افتراض عقلى مجسرد ، والاعتدال الحيوى وهو اعتدال الجسم الحى . علوم الطب والحياة اذن تدخل مع العلم الطبيعى في نظرية الوجود باعتبارها علوم طبيعية . وان أعدل الأعضاء لهو الجسد سيما للأنملة ، سيما للسبابة . لذلك تستعمل في الفرق بين المموسسات ! وأعدل أنواع المركبات أى اقربها الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان . فالانسان نموذج الاعتدال بين العناصر . ثم تختلف الاصناف أى الاجناس البشرية في عملها طبقا لموضعها انجغرافى بين خط الاستواء حيث تتشابه أحوال الناس في الحر والبرد وسكان الاقليم الرابع حيث تحسن الأحوال وتطول الاعمار ، وتجسود الازدهان وتكرم الاخلاق (٣٥٤) . وأعدل الأشخاص هو أعدل شخص من كل صنف . وتؤثر الاوضاع الجغرافية في المزاج طبقا لموضع الانسان من المنخفض أو الجبل أو البحر أو التربة أو الرياح أو الاشجار . .

(٣٥٤) الإشارة هنا الى ابن سينا من المتقدمين ، وهو لا يبعد ايضا عن رأى ابن خلدون من المتأخرين .

الخ (٣٥٥) . وهنا يبدو الانسان الطبيعي في المزاج ، وتظهر معه البيئة الجغرافية ، كما تبدو التجمعات البشرية الطبيعية كتعبير عن تفاعل الانسان مع الطبيعة .

والمركبات التي لا مزاج لها هي الظواهر الجوية والارضية بفعل حر الشمس ، اذ تصعد أجزاء هوائية مائية وتصبح بخارا أو نارا أرضية وتصبح دخانا . والاول من شدة الحر يتصل الى ماء وهواء والثاني من شدة البرد يصبح سخابا ، فإذا بلغ درجة الزمهرير بلا جهود فهو مطر أو بلا جهود فهو أما ثلج قبل الاجتماع أو برد بعد الاجتماع . ان لم يبلغ درجة الزمهرير فهو الضباب ، ويكون بلا جهود الطل ومع الجهود الصقيع . والثاني أي النارية الأرضية وهو الدخان أما ان يكون مع سخاب أو يصل الى كرة النار أو الى كرة الزمهرير . فان كان مع السحاب وبرد فهو الرعد أو سخن كان خفيفا فهو البرق أو سخن وكان ثقيلًا فهي الصاعقة . وان وصل الى كرة النار ولم يتصل بالارض وكان لطيفا فهو الشهاب أو كثيفا فهي الذوايات والأذئاب والنيازك وذوات القرون أو غليظا وهي العلامات السود والحر . وان اتصل بالارض فهو الحريق . وان وصل الى كرة الزمهرير فهو أما ريح أو زوايع وأعاصير وان انكسر عليه ضوء القمر فهي الهالة أو خسوف الشمس فهو قوس قزح . ومن البخار والماء في الارض ان كان خفيفا يخرج البخار أو كان ثقيلًا تخرج العيون . ومن البخار والدخان تخرج الزلازل والبراكين (٣٥٦) .

(٣٥٥) الأوضاع الأرضية المؤثرة في المزاج هي : ١ — المنخفض لانعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح بخلاف المرتفع ب — الجبل قد يمين الشعاع بعكسه ، وقد يعكس الرياح ويمنعه ج — البحر ، مجاورته ترطب ، ويسخن بصقلاته أو انعكاس الأشعة ، ويبرد اذا كان شماليا د — القرية السبخة والكبريتية والمزاجية تسخن ، والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد ه — الرياح الشمالية تبرد ، والجنوبية تسخن و — جواره الأجسام والأشجار والمباقل تؤثر ز — الأوضاع الواقعة في طالع البقعة

المواقف من ٢٢٤ — ٢٢٨ .

الدينى (٣٥٧) . واحيانا يأتى الفكر الفلسفى بينهما وكأنه تحصيل حاصل (٣٥٨) . وقد يتم تجاوز ذلك كله بتساؤلات نظرية صرفة عن العالم والدنيا (٣٥٩) . وفى النهاية يبدو تشخيص الطبيعة أو تطبيع الانسان ،

(٣٥٧) فى المطر مثلا يتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى . يبرز الفكر العلمى فى جعل المطر بخارا يتصاعد من الأرض الى الجو ثم يسقط بينما يجعله الفكر الدينى من فعل المعبود أو من اختراعه ، فعند هشام بن الحكم ماء يصعده الله ثم يطره أو يخترعه فى الجو ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ . وفى الزلزال ايضا ينتهى العلم الى تحليل خلخلة الأرض وتفاوت قشراتها ثم يتدخل الفكر الدينى المشخص ويجعل الله ممسكا بطبقات الأرض (هشام بن الحكم) ، الفرق ص ١٨ ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ . وهى كلها موضوعات علمية صرفة لا شأن لها بالخيال الشعبى أو صور الدين مثل القول بأن لجنة والنار نفسين ، واحدة فى الشتاء وواحدة فى الصيف ، وهو أشد ما نجد من الحر والبرد ، وأن نارنا أبرد من نار جهنم ، كما تفعل الصاعقة فى لحظة ما تفعله النار فى الاماد الطوال ، الفصل ج ٢ ص ١٠٠ ، وعند النظام النار من شأنها العلو ، فإذا سلمت من الشوائب تجاوزت السموات والعرش ، الفرق ص ١٣٧ ، وقد صويت الكالمية ابليس فى تفضيل النار على الأرض ، الفرق ص ٥٤ — ٢٥٥ . وقد أخذت الباطنية عبادة النار ليضلوا المسلمين بها ، وفى العبادات تحمر المساجد وتبخر ، الفرق ص ٢٨٥ ، والله قادر على خلق الملائكة منها : الفصل ج ٥ ص ٨١ — ٨٢ . وايضا : هل يجوز أن يخلق العالم لانه مكان أو يوجد لا فى مكان ؟ وبطبيعة الحال كثرين عقلي يجوز على الله ذلك لاثبات القدرة أو لا يجوز ايشارا لقوانين الطبيعة . ووجود العالم . مقالات ج ١ ص ٢٠٤ . ومثل : هل يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى تكون اخف من الريشة ؟ والاجابة بالاثبات والنفى انما تهدف لنفس الغرض . مقالات ج ٢ ص ٩٥ .

(٢٥٨) مثلا : هل الظل هو الشيء أم غيره ؟ مقالات ج ٢ ، ص ٩٥ — ٩٦ ، هل الهواء معنى ؟ هل هو جسم أو جسم رقيق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٠٦ ، هل الجو جسم ؟ مقالات ج ٢ ، ص ١٠٦ .

(٣٥٩) مثل من مد يده وراء العالم هل يمتد مع يده أم يمد يده ويتحرك لا فى شيء وهو موضوع الفضاء هل هو مكان وهل به حركة ؟ ج ٢ ، ص ١٠٧ . مثل سؤال ما هى الدنيا ؟ هل هما الهواء والجو كما هو الحال عند زهير الاثرى أم كل ما خلقه الله من الجواهر والاعراض قبل الاخرة ؟ مقالات ج ٢ ، ص ١١٧ . وقد جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الأمور المتماثلة تتشارك فى الأحكام . وقال الحكماء =

يبرز الانسان كبعد للطبيعة كما تبرز الطبيعة كبعد للانسان في التقابل بين العالم الكبير والعالم الصغير عند الحكماء (٣٦٠) . بل ان العالم من العلم اى من الحس والشعور ، فالعالم هو عالم الشعور وليس للعالم زمان بل الشعور هو شعور بالزمان (٣٦١) . وتنطس القضية انه في حومة الصراع بين التصور الدينى والتصور العلمى للعالم يبرز الانسان بين الله والطبيعة (٣٦٢) . وفي احتدام الصراع بين التصور العلمى للطبيعة ،

لا عالم غير هذا العالم اى ما يحيط به سطح محدد الجهات الثلاثة . واختلف المفسرون فى العالم . فمنهم من قال ١٨٠٠٠ عالم كل واحد منها مثل العالم المحسوس او اكبر منه . ومنهم من قال ٩٠٠٠٠ عالم ، ومنهم من قال ١٠٠٠٠٠ عالم ، وتاولوا على ماذكروا من العدد قوله «رب العالمين» ، اصول الدين ص ٣٤ .

(٣٦٠) « وقال بعض الحكماء ان كل شىء فى العالم الكبير له نظير فى العالم الصغير الذى هو بدن الانسان » ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » ، « وفى انفسكم افلا تبصرون » فحواسى الانسان اشرف من الكواكب المضيئة . والسمع والبصر منهما بمنزلة الشمس والقمر فى ادراك المدركات بهما . اعضاؤه تصير عند البلى ترابا من جنس الارض . وفيه الماء العرق وسائر رطوبات البدن ، ومن جنس الهواء فيه الريح والنفس . ومن جنس النار فيه مرة الصفراء ، وعروقه بمنزلة الانهار فى الارض ، وكبدته بمنزلة العيون التى تستبد منها الانهار لان العروق تستبد من الكبد ، ومثانته بمنزلة البحر لانساب ما فى فى اوعية البدن اليها كما ينصب الانهار الى البحر ، وعظامه بمنزلة الجبال التى هى اوتاد الارض ، وأعضاؤه كالاشجار فكما ان لكل شجرة ورقا وثمرة فكذلك لكل عضو خصلة واثر ، والشعر على البدن بمنزلة النبسات ، والحشيش على الارض ثم ان الانسان يحكى بلسانه صوت كل حيوان ، ويحاكى بأعضائه صنيع كل حيوان فهو العالم الصغير ، وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد « اصول الدين ص ٣٤ — ٣٥ .

(٣٦١) فى رأى بعض علماء اللغة ان العالم كله ما له علم وحس ، ولم يجعلوا الجسادات من العالم ، اصول الدين ص ٣٤ ، وقيل العالم من العلم الذى هو العلامة لان كل ما فيه علامة على صانعه . وهنا يزاحم الفكر الالهى الفكر الانسانى .

(٣٦٢) ملخص ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار .

الطبيعة المستقلة التى تخضع لقوانين حتمية ومطرودة وبين التصور الدينى لها ، الطبيعة التابعة لارادة مشخصة تفعل ما تشاء بلا قانون أو عليه وبلا قصد أو غائية ، يبرز الانسان من ثنايا التصويرين مدركا لقوانين الطبيعة ومسخرها اياها لصالحه .

(هـ) المركبات التى لها مزاج : وهى تنقسم قسمين ، ما لا نفس له ، وما له نفس . وتظهر النفس هنا على انها كيفية من المزاج (٣٦٣) .

والمركبات التى لا نفس لها هى المعادن وتنقسم الى منطوقة وتسمى منطوقة (٣٦٤) . فالمنطوقة هى الاجساد السبعة المكونة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة وهى الفضة ، والذهب ، والخرصين ، والنحاس ، والرصاص ، والحديد ، والأسرب (٣٦٥) . وغير المنطوقة تكون اما للين مثل الزئبق فتتخلل بالرطوبات كالاملاح والزاجات واما كالطلق والزرنينخ . هناك اذن تصوران . الأول يقوم على القسمة العقلية التى لا يمكنها حصر انواع المعادن مما يدل على قصر

فأحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد واختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها ، وكل ذلك الى حركات الافلاك وأوضاعها . وأما المتكلمون فقالوا : الاجسام متجانسة بالذات لتركيبها من الجواهر والافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها . وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار (الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض ، الاعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الاجسام كذلك) ، المواقف ص ٢٤٤ .

(٣٦٣) المواقف ص ٢٢٨ — ٢٤٢ .

(٣٦٤) المواقف ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٣٦٥) الزئبق والكبريت ان كانا صافيين وتما بالطبع وكان الكبريت ابيض فالحاصل الفضة . وان كان احمر وفيه قوة صياغة فهو الذهب . ان عقد البرد قبل الطبخ فهو الخرصين . وان كان صافيا والكبريت رديئا فهو النحاس ، وان كان غير جيدي المخالطة فهو الرصاص . وان كانا رديئين وقسوى التركيب بينهما فالحديد والا فهو الاسرب . المواقف ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

منهج القسمة والقي لا يمكنها احتواء جميع مركبات الطبيعة . والثانى
التصور الدينى الذى يجعل كل المركبات خاتمة للفاعل المختار وبالتالي
يستحيل العلم والكشف عن القانون لان كل مظاهر الطبيعة تحدث بفعل
ارادة خارجية مخصصة وليس طبقا لقوانين مستقلة ومضطردة ١٣٦٦ .
والحقيقة ان اصل الوحي انها يشير الى المعادن باعتبارها للاستعمال
والاستخدام فى السلم والحرب ، وهو الاساس الذى يمكن عليه بناء
العقيدة (٣٦٧) .

اما المركبات التى لها مزاج ونفس فهى النفس (٣٦٨) . والنفس
كمال اول لجسم طبيعى الى من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك
بالارادة او يعقل بالكيان ويستنبط بالراى . وقد يعبر عنها بلزوم واحد
من حيث انه ذات حياة بالقوة ، وهو تعريف الحكماء ، يظهر فيها
الكمال والجسم والحياة ، والعقل احد مظاهرها . تتعلق بالبدن وليست
مفارقة له . والنفس من حيث هى مبدأ الآثار قوة ، وبالتياس الى المادة
صورة ، والى طبيعة الجنس كمال . والتعريف اقرب الى النفس الحيوية ،
مبدأ الحس والحركة والاستدلال ، تجمع بين الوظائف البدنية والوظائف
النفسية (٣٦٩) .

وتنقسم النفس الى النفس النباتية ، وهى كمال اول لجسم
طبيعى من حيث هو يتغذى وينمو . فالكمال جنس ، والاول تعنى اخراج

(٣٦٦) « وانت خبير بان القسمة غير حاصرة ، وان التكوين على
هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ، ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين .
وان سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقد على امتناعه دليل . كيف
والمهندسون بالكيمياء لهم فى الاجساد والازواج تفنن ؟ والكل بالفاسل
المختار ا » المواقف ص ٢٢٩ .

(٣٦٧) يشير القرآن الى الحديد بقوله « وانزلنا الحديد فيه بأس
شديد ومنافع للناس » (٥٧ : ٢٥) .

(٣٦٨) المواقف ص ٢٢٩ — ٢٤٢ .

(٣٦٩) المواقف ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ويتحدث البغدادي عن تكوين
الحيوان البيولوجى وكأنه بيولوجيا خالصة ، أصول الدين ص ٣٩ — ٤٠ .

الكالات الثانية كتوابع من الأول من العلم والقدرة . والجسم تعنى اخراج
كمال المجردات ، والطبيعى تعنى استبعاد الصناعى ، والآلى تعنى
انعناصر . والنفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس
ويتحول بالارادة . فالاحساس والحركة وظيفتان أعلى من التغذى والنمو .
والنفس الانسانية كمال أول لجسم آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط
بالراى . هناك اذن مراتب للنفس ، الكل يشترك فى الكمال والجسمية
والطبيعة والآلية . وكل مرتبة عليا تحتوى على وظيفة او وظائف أكثر
من المرتبة الدنيا . فالنفس الحيوانية تزيد على النفس النباتية التمتع
بالحياة والتحرك والارادة . والنفس الانسانية تزيد على النفس الحيوانية
عقل الكليات واستنباط الراى (٣٧٠) .

وتتضمن النفس النباتية قوى طبيعية أربعا . اثنتان لبقاء الشىخس
وهى الغذائية والنامية ، الغذائية تحيل الأجسام داخل الجسم وقد يحدث
توقفها الموت لأنها متناهية ، والنامية تدخل الغذاء بين الأجزاء . واثنتان
يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة ، المولدة تفصل من الغذاء
ما يصلح أن يكون مادة للمثل ، والمصورة توجد فى الرحم خاصة تعطى
الأجزاء الصور والقوى . وهذه القوى الأربع تخدمها قوى أربع أخرى .
القوة الجاذبية وهى التى تجذب المحتاج اليه ويدل عليها حركة الغذاء من
الفم الى المعدة ، والقىء ، وجذب المعدة للغذاء فى التماسح والرحم بعد
الطمث للمنى ، وجذب الاعضاء للدم من الكبد . والقوة الهاضمة ولها
أربع مراتب ، فى المعدة ثم الكبد ثم العروق ثم الاعضاء . والقوة الماسكة
وهى التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها . وأخيرا القوة
الدافعة وهى اما للغذاء المهيأ للعضو اليه واما للفصل عنه (التبرز ،
التقيؤ ... الخ) . وقيل ان هذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربعة . فأشد
القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة .
وأشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة . والهاضمة
لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة . وقد تتضاعف هذه القوى فى

بعض الاعضاء مثل الجاذبة في المعدة (٣٧١) . وفي حقيقة الامر ان التفسير بالقوى هو نوع من الفكر الدينى القائم على التشخيص . فبدل ان تكون هناك وظيفة هناك قوة بشخصية حية مريدة عاقلة . وهذا النوع من البيولوجيا العقلية يمثل احد مراحل التفكير العلمى . ويكون السؤال : كيف تتأسس العقائد اليقينية على فكر تاريخى ظنى ؟ الا يعنى ذلك القضاء على الثابت فى سبيل المتحول ؟ وماذا لو انهار هذا البناء القديم كله كبا انهار الآن فى المرحلة الآتية لتاريخ العلوم البيولوجية ؟ .

وتتضمن النفس الحيوانية قوتين مدركة ومحركة . والمدركة اما ظاهرة او باطنية (٣٧٢) . والقوى المدركة الظاهرة تشتمل المشاعر الخمس (٣٧٣) : البصر ويتم سواء بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجلدية وانطباعها فى جزء منها أى الشعاع من الخارج الى الداخل ، من الموضوع الى الذات ، من الشيء الى العين او يتم بالشعاع المقابل من الداخل الى الخارج ، من الذات الى الموضوع ومن العين الى الشيء (٣٧٤) . والسمع ويحلله القدماء تحليلًا باديا خالصا عن طريق الهواء والقارح والمقروع والصماخ والعصب والبطلة . . الخ . والشم قوة فى رائدتين فى مقدم الدماغ تحدث فيه الرائحة بتحلل اجزاء الجسم وسريانها فى الهواء . والذوق اعصاب على اللسان من خلال الرطوبة . واخيرا اللمس اعصاب الجلد . وهو اربعة المحساسة بين الحار والبارد ، بين الرطب واليابس ، بين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشن . وقد تكون قوة الذوق مشروطة باللمس لما كانت الحاستان تعملان عن طريق الاعصاب والاحتكاك . وهناك محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد والأوضاع والحركة والسكون والقرب والبعد والماسة ،

(٣٧١) المواقف ص ٢٣٠ — ٢٣٥ ، طوابع الانوار ص ١٤٨ .

(٣٧٢) المواقف ص ٢٣٥ — ٢٤١ .

(٣٧٣) وهى تسمية البيضاوى نظرا لارتباط النفس بحياة الشعور ، طوابع الانوار ص ١٤٥ .

(٣٧٤) الاولى نظرية ارسطو والثانية نظرية افلاطون بعد ان اصبح كلاهما رافدين للحضارة الاسلامية .

تتشترك فيها أكثر من حاسة لأدراكها . وتختلف الحواس الظاهرة قوة وضعفا في حالة سلامتها . ويتضح من هذا التحليل سيادة النظرة العلمية الخالصة لعمل الحواس بل والتصور المادى لوظائفها دون اللجوء الى علل خارجية مما يسبب للمتكلمين مشكلة « نفى الفاعل المختار » (٣٧٥) . كما انه يكشف عن حضور الانسان كجوهر من خلال النفس كما كان حاضرا كعرض من خلال الكيفيات المحسوسة . فالحواس نقطة التقاء بين الاعراض والجواهر ، في الاعراض كمحسوسات وفي الجواهر كحواس ، في الاعراض كظواهر طبيعية وفي الجواهر كقوى للنفس ، في الاعراض كموضوع وفي الجواهر كذات .

أما القوى المدركة الباطنة فهي أيضا خمس : الحس المشترك ، وهى القوة التى تسهم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها أى أنها أول مرحلة فى النفس بعد الحس ، وهى ادراك الحس ، وتحويل المحسوسات الى مدركات كما هو الحال فى القطرة النازلة والشعلة الدائرة والخطوط والدوائر الهندسية . والخيال يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر . وهنا يختلط التذكر بالتحليل . والوهم يدرك المعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب ويكون السؤال : هل هذا وهم أم استعداد طبيعى غريزى ؟ والحافظة تحفظ المعانى التى تدركها الوهمية ، ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك . واخيرا المتخيلة وهى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى بالتركيب والتفصيل مثل انسان ذى رأسين . واذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وكان القوة الناطقة هنا ليس لها استقلال خاص بل هى أحد وظائف

(٣٧٥) ويزيد بعض المتكلمين فى الدراسات البيولوجية للكائنات الحية بصرف النظر عن أسسها العلمية أم توجهاتها الدينية . فعند ابن حابط مثلا كل نوع من انواع الحيوانات آمة على حياتها ، الملل ج ١ ، ص ٩٥ ، ويتكلم غيره عن التوالد والتولد وانواع الحيوانات طبقا للتولد . ويتحدث آخرون عن الذباب وانواعه والحشرات والطيور ، الفصل ج ٥ ، ص ٢١١ — ٢١٠ .

المخيلة ، وكان النطق قد حجز للنفس الناطقة كجوهر مفارق . ومع أن لكل قوة مركزا في الدماغ طبقا للنظرية المادية في عمل الحواس الا ان الحواس الباطنة تمثل درجة أقل في ارتباط النفس بالمادة وتكون بمثابة حلقة اتصال بين الحواس الظاهرة وبين النفس الناطقة (٢٧٦) . ولئن منها ما يدخل في العلم الظنى مثل الوهم والخيال في نظرية العلم . ويمكن من خلال هذا التفاوت في ارتباط الحس بالمادة ، والانتقال من الحواس الظاهرة الى الحواس الباطنة الارتفاع درجة أخرى الى النفس الناطقة واثبات خلود النفس . فبالرغم من ارتباط الحواس بالمادة الا أن النفس التي هي علة الحواس لا تتعلق بالمادة . وقد ظهر ذلك أيضا في نظرية العلم عند تحليل عمل الحواس المادى لانساح المجال لتدخل ارادة خارجية لذات تعطى المعانى وتؤسس العلوم . والمهم هو ظهور الحواس في نظرية العلم وفي نظرية الوجود في مبحثى الأعراض والجواهر على سبيل سواء وكان علم أصول الدين كله يتأسس من خلال المحسوسات وبداية من العالم الحسى . وهنا أيضا يسود التصور العلمى الذى يجعل الإدراك من عمل الحواس كمظهر من مظاهر النفس دون تدخل « القادر المختار » سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة (٣٧٧) . فعند المتكلمين كل إدراك مرتبط بحسه ، وآفة العضو توجب آفة فعله ، وإن عمل الحواس ببساطة هو ارتسام ما له وضع وحيز أى الحاسة ، مع قدرة الحواس الباطنة على التمييز بين المربيعين المجتمعين على مربع واحد . وعند الحكماء الحواس آلات والنفس مدركة لجميع صنوف المدركات . وهى قادرة على الحكم بالكلى على الجزئى وبكل جزئى على أنه غير الآخر . والإنسان يدرك بوجسده أنه يسمع ويبصر ويجوع ويشبع . والنفس مدبرة للبدن وفاعلة للجزئيات وبالتالي فهى مدركة للجزئيات . انما في جيلنا نحن بدأ الطعن في شهادة

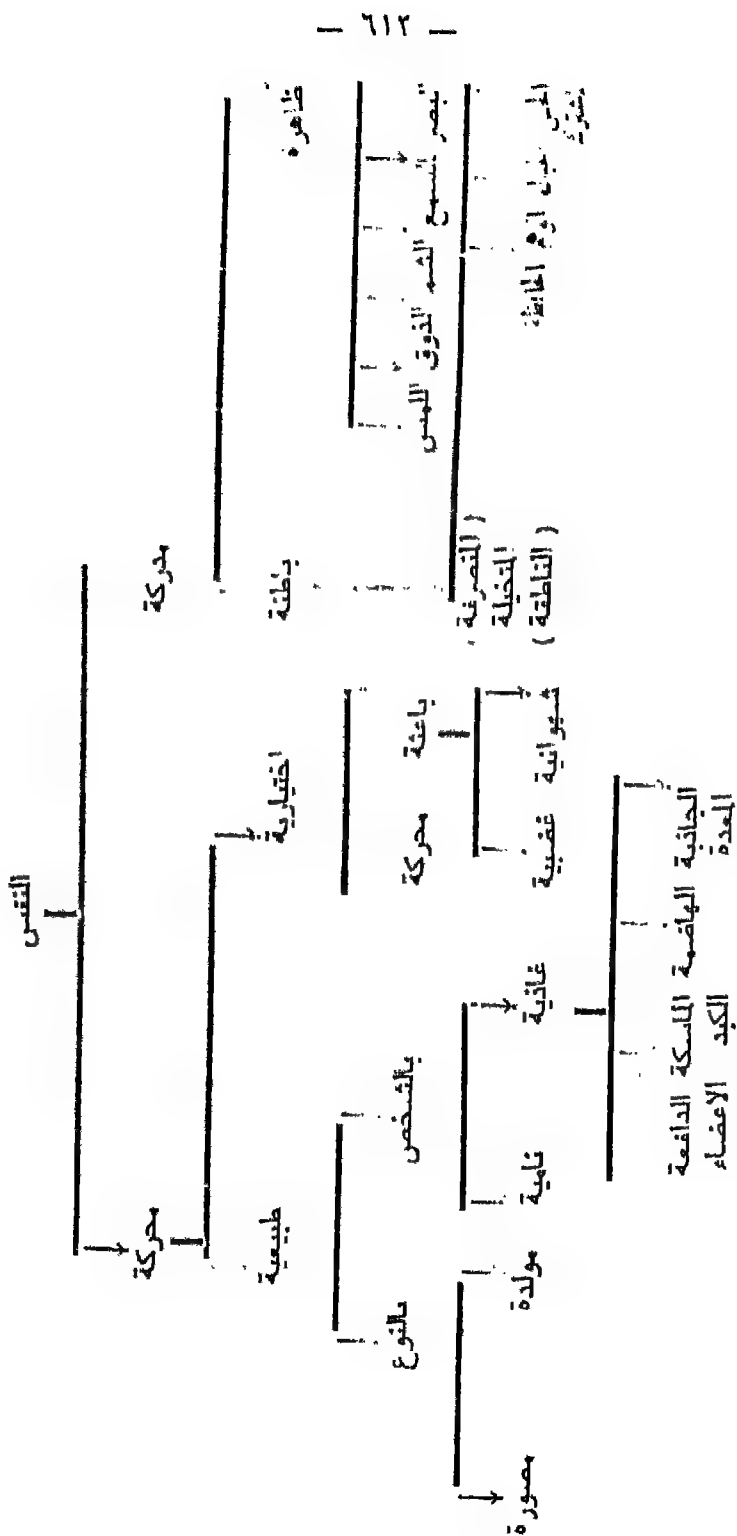
(٢٧٦) المواقف ص ٢٣٨ — ٢٤٠ ، طوابع ، الانوار ص ١٤٥ —

١٤٨ .

(٣٧٧) « أكثر الكلام في هذه القوى بعد نفى القادر المختار على أن النفس ليست مدركة للجزئيات » المواقف ص ٤٠ — ٢٤١ .

الحواس واثبات خداعها اما تهويها على الناس وتعمية لهم وؤ تبعية لمذاهب غربية تدافع عن الموروث القديم أو احساسا بالطهارة الفارغة وارضاء للذات . فالمثالية العقلية هي الوريث الطبيعي للايمان القديم .

ولم يفصل القدماء في القوى الفاعلة كثيرا وكان الفعل أقل أهمية من الادراك الظاهري أو الباطني . ربما لأن ذلك أدخل في علم الأخلاق سواء في علوم الحكمة أو علوم التصوف أو علم أصول الفقه . ولكن هذه العلوم قد تناولت أيضا ظواهر الادراك ولم يغيب عنها الفعل . اقتصر القدماء على قسمة القوى الى باعثة ومحركة ، الباعثة لجلب نفع وتسمى شهوية أو لدفع ضرر وتسمى غضبية . اما المحركة فهي التي تمتد الأعصاب فتقرب الأعضاء من مبادئها كما في قبض اليد وتراخيها أو تبعد الأعضاء كما في البسط . وهي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد للتصور وبينهما الشوق والارادة . فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وايجاد فتحصل (٣٧٨) . وبالرغم من أهمية البواعث فان القدماء أيضا لم يفصلوا فيها ، وركزوها كلها في جلب المنافع ودفع المضار مع أن ذلك جزء من غائية أوسع وقصدية أشمل هو أداء الرسالة وتحقيق الغاية في التاريخ . وهل الغضب يكون فقط لدفع الضرر ؟ اليس هناك غضب لجلب النفع اذا ما منع النفع ؟ وهل النفع فردي أم اجتماعي ؟ مادي أم معنوي ؟ نفع ماذا ونفع من ؟ وهل الحركة هي فقط الحركة الفيزيائية أم حركات الأمراد والشعوب وحركة التاريخ ؟ ولماذا الاهتمام على الحركة البدنية ، حركة الأعضاء بالرغم من الإشارة الى دور التصور أي الفكر والشوق والارادة أي الوجدان والأفعال ؟ أن الحركة أيضا هي نزوع النفس واتجاه الشعور ، حركة المجموعات ومسار الشعوب . والنفس الانسانية بالرغم من أنها جوهر مفارق مع العقل ألا أنها أيضا تتوحيج للنفس من حيث هي مجموع الوظائف الحية . فهي من المركبات التي لها مزاج نفسي وفي نفس الوقت جوهر مفارق . وقواها العقلية



اثنتان . النظرية باعتبار ادراكها للكلية والحكم بينها ايجابا أو سلبا ،
والعملية باستنباطها للصناعات الفكرية ومزاوتها للرأى والمشورة . كما
يحدث فيها من القوة هيئات انفعالية مثل الضحك والخجل والحياء دون
أن يفرد القدماء قسما خاصا للقوى الانفعالية أو الوجدانية أو العاطفية .
واكتفوا بجعل القوى العملية جزءا من قوى النفس مثل القوة النظرية (٣٧٩) .

٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس أو العقل ؟ : يبدو أن النظرة

المادية الغالبة على تحليل النفس قد وجدت تعويضا لها ورد فعل عليها
في الجواهر المفارقة ، النفس والعقل ، آخر مباحث الجواهر وآخر موضوع
في المقدمات النظرية أيضا وربما أيضا في خاتمتها عن الجن والشياطين !
وتبدأ النفس المفارقة بالنفوس الفلكية وليس بالنفس الانسانية أى بنفس
الكون أو بروح الطبيعة تريد احتواء العالم كله أولا قبل أن تتحول إلى
نفس فردية مجردة . والنفوس الفلكية هى أيضا مجردة لأن حركات
الأفلاك ارادية . فالحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية . والأولان
باطلان لأنها مطلوبة ومتروكة فلا تكون طبيعية ولأنها ليست طبيعية
فلا تكون قسرية . واراقتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دواها .
عن نظام واحد فهم اذن ناشئة عن تعقل كل (٣٨٠) . ولها مع القوة
المعتلية قوى جسمانية هى مبدأ للحركات الجزئية . ومع ذلك ليس لها
حس ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج اليها لجلب المنافع ودفع المضار
لحفظ الصورة عن الفساد ، وصورتها لا تقبل الفساد . ويبدو أن القدماء
هنا قد برؤوها من أوجه النقص الانسانى من حس وشهوة وغضب
لاقترباها من المأل الأعلى وعدم طريان الفساد عليها أو النفع والضرر حتى
يمكن الاستمرار بعد ذلك خطوة أبعد في تشخيص الذات المجردة وراء
الأفلاك . وفي حقيقة الامر ان النفوس الفلكية اسقاط من النفس الانسانية
على الطبيعة وتشخيص حيوى للأفلاك في موضوع النفس والارادة ،

(٣٧٩) الموافق من ٢٤١ — ٢٤٢ .

(٣٨٠) « ومحل العقل الكلى مجرد لما سيأتى في النفوس الانسانية

برهانه » ، الموافق من ٢٥٧ — ٢٥٨ ، طوابع الانوار ص ١٣٩ .

وكان المتكلم كلما ينظر الى أعلى اله وكلما ينظر الى أسفل جسم . وقد انتهى أحيانا الى الخلط بين الدورين . بجسم حين ينظر الى أعلى ويؤله حين ينظر الى أسفل . استقط المتكلم على الأفلاك الوعى الخالص الذى يبحث عنه وشخصه فيها قبل أن يشخصه فى ذاته وهو لا يعلم أنه بذلك يقع فى خطأ التجسيم والشرك . فالوعى الخالص لبس مجسما ويتفرد فى صفاته دون أن يشاركه فيها أحد . لذلك رفضها الفقهاء (٣٨١) . وان كان لابد من مفارقات فهى المبادئ الانسانية التى تحرك الأفراد والجماعات ، مبادئ الحرية والعدالة والمساواة التى تترأى فى كتبنا ويستشهد الشباب فى سبيلها ، وما زالت قادرة على نبضة أمة وتحقيق مصالح الشعوب (٣٨٢) .

(١) النفس : وقد تفاوتت النظريات فى النفس الانسانية بين النظرية المادية الصرفة ، والنظرية الحسية ، والنظرية العقلية ثم النظرية المفارقة . فالنظرية المادية الصرفة عند بعض المعتزلة تجعل النفس جزءا لا يتجزأ من القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات ، أو قسوة فى الدماغ أو ثلاث قوى ، أحدها فى القلب وهى الحيوانية والثانية فى الكبد وهى النباتية والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية أو أنها أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلل ولا تبدل أو أنها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس ، أو أنه الهسواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة ، أو أنها الهيكل الخصوصى أو الاخلاط المعتدلة كما وكيفا أو اعتدال المزاج النوعى (٣٨٣) . كل هذه النظريات هى التى سببت رد الفعل المقابل التى تجعل النفس مفارقة للبدن ومتميزة عنه ، فالنقيض يولد النقيض .

(٣٨١) رفض ابن حزم آراء الحكماء فى أن النجوم ناطقة ومدمرة وكذلك الفلك وفند حججهم ، الفصل ج ٢ ، ص ٩٠ — ٩٤ ، ج ٥ ، ص ١٠٧ — ١١١ .

(٣٨٢) أنظر بحثنا « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » جامعة الدول العربية ، الكويت مارس ١٩٨٣ ، دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٣٨٣) النفس جزء من القلب عند ابن الرواندى ، وأجزاء لطيفة سارية فى البدن عند النظام ، المواقف ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

والنظرة الحسية هي نظرية الأشعرية والفقهاء تجعل النفس جسما
 دأويلا عريضا عميقا ذا مكان عاقل مصرف للجسد ، النفس والروح أسمان
 مترادفان والمسمى والمعنى واحد . والدليل على ذلك انقسامها على
 الأشخاص ، وأنها لو كانت جوهر العلم من صفاتها لكانت عالما وبالتالي
 يعلم زيد ما يعلمه عمر ، وأنها إما خارج الفلك أو داخله والأول باطل
 لتناهى الجرم فلم يبق الا الثانى وهو جسم . وأنها لا تقع تحت جنس آخر
 غير الجوهر وبالتالي فهى جسم . وقد يتم تفصيل النظرية الحسية بجعلها
 عرضا كسائر اعراض الجسم لا يشاهد الا بالحواس أو أنها النسيم
 الداخلى والخارج بالنفس (٣٨٤) . ويكون السؤال الآن كيف يقول أهل
 السنة بجسمية النفس ؟ أليست هذه نظرية مادية ؟ كيف يعارضون أذن
 أصحاب الطبائع وباقى الماديين ؟ كيف يتم التوفيق بين مادية النفس وإثبات
 تمايزها عن البدن وإثبات خلودها من أجل الحساب والعقاب فى الآخرة
 دائما لنسق العقائد لديهم ؟ كيف يوافق الفقهاء عليها ويدافعون عنها
 ويجدون الأدلة على صدقها وفى نفس الوقت يهاجمون النظرة المثالية العقلية
 عند المعتزلة أو النظرية المجردة التى تثبت النفس المفارقة عند الحكماء ؟
 يبدو أن تبادل الأدوار بين المتكلمين والحكماء قد وصل الى حد قلب الأدوار
 حتى أنه أصبح من الصعب معرفة أى الفريقين المادى وأيهما المثالى .

والنظرية العقلية هي التى دافع عنها أوائل المعتزلة والتى تجعل
 النفس جوهر لا جسما ولا عرضا لا طول له ولا عمق ، لا فى مكان ،

(٣٨٤) هي نظرية أهل السنة وسائر أهل ملة الاسلام والملة المقررة
 بالميعاد ، ومن الفقهاء ابن حزم ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٨ ، ص ١٦٢ —
 ١٦٧ ، والاصم هو الذى ينكر النفس ، فلا يوجد لديه الا ما يشاهد
 بالحواس ، وعند أبى الهذيل أن النفس عرض كسائر اعراض الجسم ،
 عند الباقلانى أن النفس هو النسيم الداخلى الخارج بالنفس ، فهو النفس
 والروح عرض ، وهى الحياة . وعند جالينوس ، بعد أن أصبح أحد روافد
 الحضارة الاسلامية بعد تمثيله ، النفس عرض مزاج متولد من تركيب
 أخلاط الجسد ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٧ — ١٦ .

ولا يتجزأ ، وانها هى الفعال والمدير للبدن وهى الانسان (٣٨٥) . وهى التى اصبحت النظرة الحسية عند الاشعرية رد فعل عليها كرد فعل على الخصم دون تحكيم للعقل أو انصياح للبرهان . وهى النظرية التى كانت مهمتها الدفاع عن لا مادية النفس ضد النظرية المادية . لذلك كانت الحجج كلها سلبية تقوم على برهان الخلف أى استحالة كون النفس جسما ، وابطال موقف الخصوم حتى تثبت لا مادية النفس . فلو كانت النفس جسما لتحركت بتحركه ولوجب أن نعلم ببعضها أو كلها ، ولزادت فى الكمية بجمع جسم آخر وكانت بين الخفة والثقيل وكانت ذات خاصية خفيفة أو ثقيلة ، حارة أو باردة ، لينة أو خشنة ، وكانت لها كيفيات محسوسة ، ولوقعت تحت جميع الحواس أو بعضها ، ولكان لها طول وعرض وعمق وسطح وشكل ، ولقبلت التجزئة بين الصغير والكبير ، ولكانت مستحيلة متغيرة ، ولكان لها نفس أو غذاء ، ولكان اتصالها بالجسم اما مجاورة أو مداخلية أو مهازجة ، ولكانت تعرف بالماسة ، ولكانت مسيطرة للجسم فى العبر من القوة الى الضعف ومن الضعف الى القوة .

والحقيقة أن هذه الحجج كلها يمكن استعمالها لاثبات تمايز النفس عن البدن وبالتالي الانتهاء الى النظرية الرابعة والأخيرة وهى تجرد النفوس الناطقة . فالنفوس الانسانية مجردة ، ليست جسمانية ولا جسما ، تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف (٣٨٦) . ونفاها المتكلمون على الاطلاق . وحجة الحكماء أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، وانها تعقل الوجود وهو أمر بسيط ، ولأنها تعقل المفهوم الكلى ، وانها تعقل الضدين ويستحيل ذلك اذا كانت جسما أو جسمانيا ، وانها لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله ، ولا يوجد جسم فينا محل العلم كالقلب أو الدماغ .

(٣٨٥) هذا هو موقف معبر والقطار واولائل المعتزلة ، الفصل ج ٥ ص ١٤٧ — ١٦٢ .

(٣٨٦) هذا هو ايضا موقف الغزالي والراغب ، المواقف ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، طوابع الانوار ص ١٤٠ — ١٤٣ .

ثم يصل المتكلم والحكيم كلاهما الى بيت القصيد في اثبات حدوث النفس وتمايزها عن البدن وانها باقية لا تنفى بفنائها . فحدوث النفس يبدو متناقضا مع اثبات جوهريتها اللاجسمية . ولما كان الجسم حادثا فالنفس لا يمكن ان تكون كذلك . لذلك يبدو أن حدوث النفس كان الغرض منه ليس اصدار حكم طبيعى أو حتى عقلى على النفس بل لتخصيص صفة القديم « لله » دون ان يشاركه فيها أحد . حدوث النفس إذن قلب لقدم الله من أجل اعطاء الانسان اقل مما يعطى « الله » ، واعطاء « الله » أكثر مما يعطى الانسان . لذلك كان القول بقدمها أكثر اتساقا مع جوهريتها اللاجسمية . وكانت الحجج ضد الحدوث أقوى من الحجج لاثباته مثل ان كل حادث له مادة ، وانه لو لم تكن ازلية لم تكن أبدية ، وانه يلزم عدم تنهاى الابدان (٣٨٧) . كما تثير نظرية حدوث النفس اشكالا ثانيا وهو متى يحدث الحدوث مع البدن أو قبله ؟ وكل منها تؤيده الادلة العقلية ويصعب ايجاد ادلة عقلية لاثبات أحد الرايين ضد الآخر (٣٨٨) . وتتطلب نظرية الحدوث بيان كيفية تعلق النفس بالبدن . ولما كان يغلب عليها النظرة التطهيرية والتصور الثنائى الايمانى كان تعلقها به تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه . وهى صورة شعرية توحى باتجاه الأدنى نحو الأعلى وتصور اشراقى يرى الخلاص فى التجرد عن العالم ، سبب الشرور والآثام ، والعيش مع النفس الخالصة . تدين طرفا وتبرىء طرفا ، تجعل واحدا سالبا والآخر موجبا ، والعلاقة بينهما أحادية الطرف ، صعودا لا هبوطا . وكيف تعشق النفس البدن ولا يعشق البدن النفس ؟ ليس هذا العشق متناقضا مع كمال النفس ونقص البدن ، وان الناقص

(٣٨٧) « لا قديم الا الله وصفاته » . والنفس عذ ارسطو ومن تبعه حادثة لكن من قبل ارسطو قديمة المواقف ص ٢٦٠ — ٢٦١ « ما سوى الواجب لذاته محدث فكانت النفس حادثة » طوال الانوار ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٣٨٨) حدوث النفس مع البدن يعتمد على آية « ثم انشأناه خلقا آخر » بعد تعداد أطوار البدن فى حين يعتمد حدوث النفس قبل البدن على حديث « خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي علم » ، المواقف ص ٢٦٠ — ٢٦١ .

هو الذى ينحو نحو الخيال لا ويتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى فى تفسير المشق . فهو اما عشق مادي عن طريق الانشاء واما « عشق روحى عن طريق « القادر المختار » (٢٨٩) . ثم نأتى نظرية بقاء النفس تنزيها لإباحث النفس وكأنها الغاية القدوسى من أثبات مجردتها وحدوثها وتميزها عن البدن . فالنفس لا تنفى بقاء البدن لأنها ليست مادة مثله . لها بعد البدن سعادة وشقاوة . وبالرغم من محاولة الحكماء والمفكرين إيراد حجج على بقاء النفس بتميزها عن البدن لحفظ النفس من الفناء غير حنط البدن وأن النفس سبب التذكر والعلم فى حين أن البدن سبب النسيان والجهل . وأن تجربة النوم تثبت بقاء النفس فى غياب البدن ، والنوم مودة صغرى . وكل هذه الحجج لا تخفى الاغراق كلية فى الايمان اندينى وفى النظرة الطوباوية الاخرية للعالم وكأن علم امسـول الدين قد المحق بعلوم المتصوفاء ، وكان المقدمات النظرية ظاهرا . نظرية العلم ونظرية الوجود ، قد تحولت الى تأملات اشراقية تعلى النفس المعرفة النظرية والسعادة العملية (٣٩٠) .

(٢٨٩) التفسير المادى مثل « بالروح القلبي المتكون فى جوفه الأبرص من بخار الغذاء ولطيفه ، وتفيد قوة بها تسرى الى جميع البدن فتفسد كل عضو قوة بها يتم نفسه من القوى التى فصلناها من قبل » والتفسير اندينى « وهذا كله عندنا القادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى » المراقف ص ٢٦١ ، طوابع الانوار ص ١١٥ .

(٢٩٠) يقول البيضاوى مثلا فى بقاء النفس « النفس لا تنفى بقاء البدن لأنها ليست مادية كالبدن . لها بعد البدن سعادة وشقاوة مابتنسها لسرفتها بها وفيضائها عليها . العلم يجعلها مثل الملائكة والجهل مثل الشياطين ، الكمال والتقصير ، الفضيلة والرذيلة » . ويقول الشارح مغرقا فى الاشراقيات « احتج الحكماء بأن النفس غير مادية ، وكل ما يقبل العدم فهو مادي ، فالنفس لا تقبل العدم لها بعد البدن سعادة وشقاوة لأنها ان كانت عالية بالله ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقائص ، وكانت نقية عن البوائب البدنية ، معرضة عن اللذات الجسدية القذات يوجدانها نفسا كاملة شريفة نخردة فى تلك المجرعات المقدسة نحو الملائكة المكرمة . وان كانت جاهلة به معتقدة للباطل الزائفة تأملت وإدراك جنيلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وبأسها من حصولها خالدة مخددة ، وتتمت العسود الى الدنيا واكتساب المعالم . وان اكتسبت من البدن

والحقيقة ان النفس هي مبدأ النشاط الحيوى فى الانسان من حسن وتخيّل وتذكّر وتعقل وحركة وسلوك لا فرق فى ذلك بين نفس وبدن .
الانسان واحد ، ونشأله واحد ، واى تصور ثنائى له يقسمه قسمين ثم بعد ذلك تنشأ صعوبة الربط بينهما ، فيستحيل ذلك لان مجزوع خلائق لا يكون حواليا . الحياة اذن لا فرق فيها بين نفس وبدن ، والبقاء فيها ايضا لا فرق بين نفس وبدن ، فالحياة باقية ، اما الحياة العضوية عن طريق النسل او الحياة العقلية عن طريق الذهن او الحياة الاجتماعية عن طريق الفعل . فالانسان باق بجسده عن طريق الخلف ، وباق بذنه عن طريق الفكر ، وباق بفعله عن طريق اثره فى الحياة ودوره فى التاريخ (٣٦١) .

(ب) العقل : اما العقل فانه وجود أكثر منه ملكة ، وشئ أكثر منه فكرا ، وبالتالي أصبح العقل شيئا ماديا وليس نظرا واستدلالا . اثبتته الحكماء اعتمادا على حجة نقلية (٣٩٢) . وقد لا تعنى هذه الحجة خلق شئ بل تمنى اولوية الفكر على الواقع وأهميته ، وبالتالي لا يمكن تفسيره حرفيا بمعنى خلق الشئ بل معنويا بمعنى أهمية الفكر ووجوب النظر وهو ما يتفق مع نظرية العلم . وقد اعتمد الحكماء فى اثباته على ان « الله » واحد ولا يصدر عنه الا واحد . ويستحيل ان يكون جسما لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ولا أحد جزائه اذ لا يستقل بالوجود عن الآخر ، ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم . واذا ثبت ان الصادر عن الأول عقل فان له اعتبارات ثلاث ، وجوده فى نفسه تعقل ، وجوبه بالغير كنفس ،

هبات كريمة واخلاق ذميمة عذبت لميلانها اليها ، وتعذر حصولها الا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تزول . جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا من زمرة الاخيار ، والسلام على من اتبع الهدى » طوالع الانسوار ص ١٥٠ .

(٣٩١) انظر الفصل العاشر عن المعاد .

(٣٩٢) هو الحديث المشهور « أول ما خلق الله تعالى العقل » المواقف

ص ٢٦٢ — ٢٦٥ .

وامكانيه لذاته كجسم . هناك اذن عقل ونفس وفلك لكل عقل . ولما كانت هناك عقول عشرة ، يفيض كل منها عن الآخر ، ويفيض الأدنى عن الأعلى والأخس عن الأشرف (٣٩٣) . حتى نصل الى العقل العاشر وهو العقل الفعال المفيض للصور والاعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية واوضاعها ، وهى ملحمة الفيض المشهورة فى الفلسفة الاشراقية التى افرزتها علوم الحكمة وعند المتكلمين ، هذه الامور كلها ان كانت وجودية اى موجوده فى الأعيان فلا بد لها من مصادر ، وان كانت اعتبارية اى موجودة فى الأذهان امتنعت ان تكون مصدرا للامور الوجودية . وهى فى حقيقة الامر مجرد صور فنية تعبر عن جلال العالم العلوى بعد ان ينس الحسوفى من صلاح الدنيا . وقد استطاع المتكلمون الكشف عن هذه الجوانب الانشائية عند الحكماء فى نظرية العقول العشرة والعقل الفعال (٣٩٤) . وقد اعتبر الحكماء العقول اشرف من « الملائكة » . وهذا تشريف للعقل ولكن العيب انه العقل باعتباره شيئا موجودا وليس العقل الاستدلالى . هو العقل كموضوع وليس العقل كمنهج ، ويكون حديث العقل أكثر خطورة عندهما يكتفى لتأييد القدر والجبر ضد الاختيار وحرية الأفعال (٣٩٥) . وهنا ينتهى العقل الكونى الى الجبر الكونى ، ويتحول علم أصول الدين الى الاشراقيات الكونية الخالصة (٣٩٦) . لذلك كان موقف الفقهاء أفضل لتفهم العقل

(٣٩٣) « استنادا الى الاشرف الى جهة الاشرف والاحسن الى الاخسن فانه احرى واخلق » طوابع الانوار ص ١٣٦ — ١٣٨ .
 (٣٩٤) « وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطاى . . وبالجسلة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى » ، المواقف ص ٢٦٣ .

(٣٩٥) صيغة الحديث الكاملة « . . . فقال : اكتب ، فقال ما اكتب ؟ فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد » . واللوح هو الخلق الثانى ويشبه ان يكون العرش ومتصلا به لقول الرسول « ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش » طوابع الانوار ص ١٣٦ .

(٣٩٦) وهنا يفرق اهل السنة فى تاويلات الشيعة ، ويتحول علم الكلام السنى الى اشراقيات كونية شيعية .

الكونى واثباتهم العقل الاستدلالي الذي يغيب ويحضر ، يشتد ويضعف ،
فالمعرض له ضد ، وهو قوة ممكنة وليس جوهرًا واجبًا (٣٩٧) . ان هناك
فرقا بين تاليه العقل الكونى عند الحكماء واستعمال العقل الاستدلالي
عند المتكلمين والفقهاء . ليس كمال العقل في مرتبته بين الوجودات بل
في استعماله وآثاره واقامة حياة الأفراد والمجتمعات عليه . وقد عرض
الحكماء لاحكام العقول باعتبارها موجودات وليست باعتبارها احكاما
عقلية . وجعلوها ليست حادثة لان الحدوث يستدعى مادة ، وليست
كائنة ولا فاسدة لانها بسيطة ، وان نوع كل عقل منحصر في شخصه
اذ ان تشخصه بماهيته وليس بالمادة ، وان ذواتها جامعة لكمالاتها ، وانها
عاقلة لذواتها ، وانها تعقل الكليات وكل المجردات ، وانها لا تعقل الجزئيات
لانها تحتاج الى آلات جسمانية ولانها تتغير . ومع ذلك فقد فرض العقل
الاستدلالي نفسه على العقل الكونى في الاحكام الأخيرة في تعقل الكليات .
ولكن العقل عاد وتطهر وبرأ نفسه من العلم بالجزئيات لانها تحتاج الى
حواس ولانها متغيرة والعقل الالهى ثابت لا يدرك الا الكليات . وظهر
على انه صوري خالص يستنكف من المادة ، كامل يستبرى من النقص ،

(٣٩٧) يقول ابن حزم مثلا « فصح ان العقل فعل النفس ، وهو عرض
محمول فيها ، وقوة من قواها ، فهو عرض كيفية بلاشك . وانها غلط
في هذا لانه راي لبعض الجهال المخلطين من الاوائل ان العقل جوهر وأن
له فلكا فعمل على ذلك من لا علم له ، وهذا خطأ . وايضا فان لفظة
العقل غريبة اتى بها المترجمون ، عبارة عن لفظة اخرى يعبر عنها في
اليونانية أو في غيرها من اللغات بلفظة العقل عنه في اللغة العربية . هذا
ما لا قضاء به عند احد . ولفظة عقل في لغة العرب انما هي موضوعة
لتمييز الاشياء واستعمال الفضائل فصح ضرورة انها معبرة عن عرض ،
وكان مدعى خلاف ذلك ردى العقل عديم الحياء ها هنا بلاشك وقد قال
بعض النوكى الجهال لو كان العرض عرضا لكانت الاجسام اشرف منه
فقلت : وهل للجوهر شرف الا باعراضه ؟ وهل شرف جوهر قط على جوهر
الا بصفاته لا بذاته ؟ هل يخفى هذا على أحد ؟ ثم قلنا ويلزمهم هذا نفسه
على قولهم السخيف في العلم والفضائل أن لا يخالفونها في انها اعراض
فعلى مقدمتهم السخيفة يجب ان تكون الاجسام كلها اشرف منها « الفصل
من ١٤٥ — ١٤٦ .

فأصبح كماله وشموله فارغا بلا مضمون (٣٩٨) .

(ج) هل هناك جن وشياطين ؟ : ولكن العجيب أنه بعد هذا الحديث كله عن العقل والفيض والمعتقدات تنتهى نظرية الوجود بل والمقدمات النظرية كلها بخاتمة عن « الجن والشياطين » وهو ما ترسب في وجداننا القومى عندما غاب العقل وحضر الجن والشياطين ! وهى عند المليين وليس جمهور العلماء أو ملايين الناس « أجسام تتشكل بأى شكل شاءت » وكأنها حواء أو أبطال أساطير أو الهة وثنيين . وقد أنكرها الحكماء لأنها إما أن تكون لطيفة أم لا . وكلاهما باطل . فالاول يلزم أنها لا تقتدر على الأعمال الشاقة وتلاشى بأدنى قوة ، وهو خلاف الاعتقاد الذى يجعلها قادرة على خرق العادات . والثانى أنه لا يوجب أن ترى ونحن لا نراها « ولو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبل وبلاد لا نراها ودقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة » . والعجيب أن المتكلمين يردون على حجج الحكماء لاثبات الجن والشياطين فقد يقوى الشكاف على الأعمال الشاقة ولا يفعل بسرعة . ولا يلزم رؤيتها ، فيفيض عليها « القادر المختار » مع لطافتها قوة عذلية لأن القوة لاتتعلق بالقوام . وقد قال قوم أنها النفوس الأرضية وهى مختلفة . فمنها « الملائكة » الأرضية ومنها الجن ومنها الشياطين فهذه « جنود ربك » لا يعلمها الا هو ، وكان علم اصول الدين بمقدماته النظرية لتأسيس العلم أثر النكوص وعلان العجز عن تأصيل موضوعات العقيدة لمسلم واستسلم واعتقد وآمن . وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخير تتعلق بالخير وتعاونها على الخير وهى الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهى الشياطين « والله أعلم بحقائق الامور » أى أنها النفوس المفارقة . وكان الحساب والعقاب قد تما من قبل . وكيف تكون الجن نفوسا خيرة وهى تسترق السمع بنص الوحي (٣٩٩) يبدو أن

(٣٩٨) الموقف من ٢٦٣ — ٢٦٥ ، وسيكون ذلك موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

(٣٩٩) « قل : أوحى الى أنه استمع نقر من الجن فقالوا انا سمعنا

تشخيص قوى الخير والشر أو التعبير عنها في صور فنية قد منع المتكلمين والحقاء ، ما من البحث عن الاسس الاجتماعية للشر ، واكتفوا بتصويره عجزا عن مواجهته وتغييره (٤٠٠) . ومع أنها كانت عند القدماء مجرد خاتمة لمبحث الجواهر الا أنها أصبحت عند المتأخرين موضوعا محببا الى النفس لجذب انتباه العامة اعتمادا على الخيال الشعبي وهذما لكل المقدمات النظرية الاولى . وتسائل المتأخرون هل يأكلون أي الجن ويشربون ويتناكحون أم لا ؟ (٤٠١) . هل يدخلون في الناس أم

قرأنا عجا « (٧٢ : ١) » ، واذا صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن « (٤٦ : ٢٩) » ، ولقد ذكر لفظ الجن في القرآن بصيغتين « جان » مفرد نكرة ٧ مرات ، و « الجن » جمع معرفة ٢٢ مرة . فقد خلق الجن من نار السموم ومن مارج من نار ، مخلوق لا يشارك الله في شيء ، يؤثر ، ويتناسل ، أما لفظ الجن فقد ذكر ١٤ مرة مع الانس يفيد معاني أنه مخلوق لا يعبد ، لا يعلمون الغيب ، لهم قوى خارقة وعلى ذلك لا يقدر على الاتيان بمثل القرآن ، أعداء للنبيين وللمؤمنين ، أمم مثل الانس لهم رسل ، ابليس منهم ، وخنوذ سليمان منهم ، يعقل من يستعيز بهم ، محاسبون ومعاقبون ويدخلون النار .

(٤٠٠) قال أهل السنة والجماعة بإثبات الملائكة والجن والشیاطین فی أجناس حیوانات العالم وكفروا من أنكرهم من الفلاسفة والباطنية ، الفرق ص ٣٢٨ ، ومظاهر كلام الحكماء أن الجن والشیاطین أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة . ولم يضعها الايجى ضمن قسمة الجواهر بل جعلها مجرد خاتمة . المواقف ص ٢٦٦ ، طوابع الاقوال ص ١٣٥ ، وقد انكر النظام رؤية الجن أصلا ، ويرد عليه أهل السنة بان ذلك يلزم الا يرى الجن بعضه بعضا . وان أجازة فليس هناك ما يدعو الى تكذيب رواية ابن مسعود الفرق ص ١٤٩ .

(٤٠١) بينما قال البعض بالنفى قال الاكثرون بالإثبات واختلفوا في الكيفية . قال البعض بالمقابلة . وقيل أكلهم وشربهم استئناسهم واستمرواح لا بمضغ وبلع وهو مردود بالسمع . وقيل اعتمادا على السبع أيضا أنهم أصناف ، فحاشتهم لا يأكلون ولا يشربون ، ولا يتوالدون ، وحنس منهم فقط يقع منه ذلك ا وروى « ما من أهل بيت الا في سقف بيتهم من الجن اذا وضغ الغداء نزلوا ففتقدوا معهم والعشاء » . وكل قول يستند الى رواية ، وقيل لا يجوز الاستنجاء بالعظم لانه طعام الجن . وفي قصة بلقيس

لا (٤٠٢) . هل يخبرون الناس بشيء أو يخدمونهم (٤٠٣) . هل هم مكلفون أم مضطرون (٤٠٤) . هل لهم ثواب ويدخلون الجنة (٤٠٥) وانتهت النظرة الحسية والتحليل العلمى المادى الذى ساد تصور المتكلمين . ولم تفلح الحركات الاصلاحية فى تغيير الامر وتساءلت أيضا عن الحكمة فى خلق

كره الجن أن يتزوجها سليمان فتفضى اليه بأسرارهم لأنها كانت بنت جنية أو قيل خافوا أن يولد منها ولد تجتمع له فطنة الجن والانس . وقد اختلف المشايخ فى المناكحة بين الانس والجن . وقيل أن الجن يسفح السائل لحمايته الدر ص ١٥٨ — ١٥٩ . وعن الكلبي لا تناسل فى الملك بل فقط فى الجن والشياطين ، والكلبي ص ٢ ، ص ٢٢٣ .

(٤٠٢) منع ذلك البعض وجوزه آخرون لان اجسام الجن رقيقة وليس بمستفكر أن يدخلوا فى جوف الانسان من خروقه كما يدخل الماء والطعوم فى بطن الانسان وهو اكثف من اجسام الجن . وقد يكون الجنين فى بطن امه وهو اكثف جسما من الشيطان . وليس بمستفكر أن يدخل الشيطان الى جوف الانسان . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٨ .

(٤٠٣) منع ذلك النظماء واكثر المعتزلة لان فى ذلك فساد دلالات الانبياء لان من دلائلهم أن يلبوا بما ناكل ونُدخِر . وجوزه آخرون ، أن يخدم الجن الناس وأن يخبرهم بما لا يعلمون مقالات ج ٢ ، ص ١١٠ .

(٤٠٤) عند بعض المعتزلة وكذلك هشام هم مأمورون منهيون بنص القرآن وانهم مختارون . وعند آخرين أنهم مضطرون مأمورون . وقد انتقل نفس الخلاف من الجن الى الملائكة . مقالات ج ٢ ، ص ١١٣ ، ص ١٢٦ ويضرب ابن حزم المثل بالحركات الاختيسارية فعمل النفوس الحية مع الملائكة والانس والجن ويسائر الحيوان الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، يضع الانسان مع الملائكة والحيوان كما يضعه مع الجن !

(٤٠٥) اجمع الاشاعرة على أن من كان من الجن مؤمنا فانه يدخل الجنة . ولكن هل يكون لهم ثواب ؟ انكر ذلك ابو حنيفة . لهم الجنة ولا ثواب لهم . وعن ابي يوسف ومحمد والشافعى لهم الثواب كالعقوبة . والاصح أن يقال ليس لهم اكل وشرب ولكن يتمتعون بالنظر والشم والسمع كما فى الدنيا . انكر البعض عليهم الاستمتاع فى الجنة مع اهل الجنة . وقال آخرون الاستمتاع لهم بحسب طبيعتهم وعاداتهم . قيل لهم الطمط مع اهاليهم ولا يكون مع اهل الجنة . الدر ص ١٥٨ — ١٥٩ .

الجن (٤٠٦) وتسأل القدماء أيضا عن الشياطين ناسين المقدمات النظرية ، نظريتي العلم والوجود ، ووقعوا كلية في الغيبات والظنيات والسميعات وكان بدايات الحس وأوائل العقول وشهادات الوجدان لم تعد مقياسا للصدق وأحسلا للتأسيس ، ولم يعد هناك الا الروايات الظنية ، المشهورات والذائعات دون المتواترات . هل يرون في الدنيا ؟ (٤٠٧) هل يجوز انقلابهم في صور الانس أو في أى صور أخرى اذا أرادوا ذلك ؟ (٤٠٨) هل يسترقون بعضهم البعض ؟ (٤٠٩) هل يطبقون على حمل ما لا يطبق البشر على حمله ؟ (٤١٠) هل هم يعلمون ما في القلوب ؟ (٤١١) هل

(٤٠٦) تسأل محمد بن عبد الوهاب عن الحكمة من خلق الجن والانس وفسر آية الجن . الكتاب ص ٣ ، ص ٢٦ .

(٤٠٧) جوز البعض ذلك على الاطلاق ، ومنعه آخرون الا أن يرزقهم الله نبيا أو يجعل رؤيتهم علما ودليلا على نبوة نبي أو أن يقلب الله خلقهم ويخرجهم عما هم عليه . وجوزه فريق ثالث فالله قادر على أن يقدر عباده على رؤية الملائكة الشياطين من غير أن يقلب خلقهم . وقد يرى الانسان الملائكة في حال المعاناة . وكلها تصورات دينية . ولكن ذهب فريق الى انكار الجن الشياطين ، وأنه ليس في الدنيا شياطين ولا جن غير الانس الذين نراهم . مقالات ج ٢ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤٠٨) جوز ذلك البعض فيكون الشيطان مرة في صورة انسان ومرة في صورة حية ومنعه المعتزلة ، مقالات ج ٢ ، ص ١١١ ، ص ١١٤ .

(٤٠٩) ويعنى استرقاق الشياطين صفة ركوب بعضهم بعضا ، وهو سبب ارسال الشهب ، فتارة يدركه الشهاب قبل أن يلقبها وتارة يلقبها في اذن وليه من الانس قبل أن يدركه الشهاب . كتاب التوحيد ص ٣٦ . معرفة الشيطان بما تؤول اليه البدعة ولو مسه قصد الفاعل ، كتاب التوحيد ص ٤٥ ، أن الطاغوت قد يكون من الجن وقد يكون من الانس . كتاب التوحيد ص ٦٩ .

(٤١٠) جوز ذلك البعض وأن يحمل الاشياء الكثيرة ومنعه الجبائي لان في ذلك بطلان دلائل الرسل مقالات ج ٢ ، ص ١١١١ .

(٤١١) قال ابراهيم ومعمر وهشام ومن اتبعهم ان الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب وليس ذلك بعجب عند الاشعارة لان الله قد

يوسوسون^٤ (١١٢) وتتراوح الاجابات بطبيعة الحال بين الاثبات والنفي ،
الاثبات تدعيها للتصور الدينى للعالم والنفي بناء على التصور العلمى

جعل عليه دليلا . ومحال ان يدخل الشيطان قلب الانسان . مثال ذلك
ان نشير الى الرجل اقبل او ادبر فيعلم ما نريد فكذاك اذا فعل فعلا عرف
الشيطان كيف ذلك الفعل . ماذا حدث نفسه بالصدقة والبر عرف ذلك
الشيطان بالدليل فنهى الانسان عنه . وقال آخرون من المعتزلة ان
الشيطان لا يعرف ما فى القلب فاذا حدث الانسان نفسه بصدقة او بشئ
من افعال البر نهاه الشيطان عن ذلك الظن والتخمين . وعند فريق ثالث
ان الشيطان يدخل فى قلب الانسان فيعرف ما يريد بقلبه . مقالات ج ٢ ،
ص ١٢٦ .

(١١٢) جوز البعض انهم يوسوسون ، وعند هشام قد يجوز ان
يكون الله قد جعل الجو اداة لهم يصل به الى القلب من غير ان يدخل فيه
او جعل لهم اداة غير الجو وهى متصلة بالقلب فيحرك الشيطان تلك
الالة من جهة بعض خروم الانسان فتصل الوسوسة الى القلب بتلك الالة .
مثال ذلك أنك تأخذ الرمح وبينك وبين الانسان عشرة اذرع فتتكلم فيه
فيسمع الانسان اذا كان الرمح مجوفا وكان متصلا بسمعه . وعند فريق
آخر ان جسم الشيطان ارق من اجسامنا ، وكلامه اخفى من كلامنا فيجوز
ان يصل الى سمع الانسان فيتكلم بكلامه الخفى فيكون ذلك هو وسوسته .
وعند فريق ثالث يدخل الى قلب الانسان بنفسه ويوسوس فيه مقالات
ج ٢ ، ص ١٠٩ ج ١ ، ص ٣٢٤ ، وعند اهل السنة يوسوس الشيطان
للانسان ويشكله ويتخبطه خلافا لقول المعتزلة والجهمية ، الابانة ص ١٢ ،
اما المعتزلة فقد قالت ان الشياطين ليس لهم عمل على بنى آدم ولا يمكنهم
ان يوسوسوا وكذلك الجن . وقال اهل السنة لهم عمل على بنى آدم فى
الظاهر والباطن ، فى الباطن لما روى عن الرسول « ان الشياطين تجرى
من بنى آدم مجرى الدم » فثبت ان لهم ولاية فى الباطن فيوسوس الى
الانسان ويدعو الى الشر . واما فى الظاهر فيزيين المعاصى فى قلوب العباد
(وزيين لهم الشيطان اعمالهم) . والحكمة فى اننا لا نراهم وهم يروننا
انهم خلقوا على صور قبيحة فلو رايناهم لم نقدر على تناول الطعام والشراب
فستروا عنا رحمة الله ! خلق الجن من الريح واصل الريح لا يرى ، وخلق
الملائكة من النور فلو رايناهم لطارت ارواحنا . وتقع النفس فى المعاصى
بوسوسة الشياطين (يوسوس فى صدور الناس) ، بحر الكلام ص ٥٨ —
٥٩ .

الذى يعمل الى حد تصور الصرع في مقابل وسوسة الشيطان (٤١٣) . وقد ظلت بعض هذه التساؤلات حتى حركات الاصلاح الاخيرة . فالشيطان هو المسؤول عن البدع وعن كل مظاهر الشرور في العالم بما فيها الطاعوت . لم يستطع المتكلمون والفقهاء معا وهم الذين دافعوا عن التصور الحسى للعالم أن يحافظوا على مكتسبات نظرية العلم ونظرية الوجود . وانتهت المقدمات النظرية بالوقوع في الغيبات المحضة . والظلمات الخالصة ، والبعيدة كل البعد عن مصالح الامة .

٥ — خاتمة : لقد استطاعت نظرية الوجود في نهاية الامر أن تجعل العلوم هى الطبيعة وأن يظهر الانسان أيضا من خلال الطبيعة في مقابل « الله » مثبتا دوره في الكون في ادراك قوانين الطبيعة والسيطرة عليها . فموضوع علم أصول الدين كما ظهر من نظرية الوجود هو الطبيعة ،

(٤١٣) اختلفوا في المصروع يرى الشيطان أم لا ؟ فعند فريق أن الشيطان يخبط الانسان ويستهلكه ويراه الانسان وما يسمع منه فهو كلام الشيطان . وعند فريق ثان بل يخبط الانسان ويصرعه ويوسوسه ولا يراه الانسان ، وليس الكلام المسموع في وقت الصرع والاختبار كلام الشيطان . وعند فريق ثالث الجن لا يخبطون الناس ولا يستهلكونهم وانما ذلك من جهة اختلاط الطبايع وغلبة بعض الأخلاط من المرة أو البلغم . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٩ . وعند ابن حزم واعتمادا على النقل الصرع تأثير الشيطان في المصروع بالمهاسة بعد أن يسلطه الله عليه ، يثير فيه من طبائعه السوداء والأبخرة المتصاعدة الى الدماغ كما يخبر به عن نفسه كل مصروع بلا خلاف مهم فيحدث الله له الصرع والتخبط . . . وما توجبه المشاهدة وما زاد على هذا مخرافات من توليد الفرابين والكذابين . . ويعتمد ابن حزم على نقل مثل « ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقتها فاذا استوت قارئها فاذا زالت فارقتها فاذا أجنحت للغروب قارئها فاذا غربت فارقتها » ، ونهى عن الصلاة في هذه الأوقات . يتضح إذن الصراع بين التصور العلمى والتصور الدينى في تفسير الصرع ، وتفسيره بالأبخرة بوسوسة الشيطان ، أو وجود الجن بناء على قدرة الله أو عدم رؤيتهم بناء على أنها اجسام رقيقة صافية هوائية ، عنصرها النار لا ألوان لها وبالتالي لا يمكن ادراكها بحاستى البصر أو اللمس . ويقول ابن حزم « لم ندرك بالحواس ولا علمنا بوجود كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضا بضرورة العقل » ولكن كان المبدأ والقياس شئ والتطبيق والنتيجة شئ آخر ، الفصل ج ٥ ، ص ٨٣ — ٨٤ .

وأنه لا تفكير في « الله » إلا بعد التفكير في الطبيعة وكان الدين لا يتأسس إلا في العلم . لا يمكن الوصول إلى « الله » إلا من خلال الطبيعة . وفي هذا تتفق كل العلوم الإسلامية الأرسية علم أصل الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف . وهذا يعني أن الأدلة على وجود « الله » أدلة بعدية خالصة . « الله » نتيجة وليس مقدمة . نهاية وليس بداية . غاية وليس أصلاً ، مقصداً وليس أساساً . اتجاه وليس شيئاً . . . الخ . ولهذا السبب تتجاوز الطبيعيات والالهيات وتتداخل وكأنهما علم واحد . تدرك الالهيات بلغة الطبيعة ، وتدرك الطبيعة بلغة الالهيات . « الله » جوهر ، والشيء جوهر . « الله » شيء ، والشيء الطبيعي شيء . « الله » موجود والشيء الطبيعي موجود . وقد يصل الأمر إلى استحالة التصرف في أى الموضوعين يكون الحديث في « الله » أم في الطبيعة (١١١) . والحقيقة أن كل هذا التوحيد الطبيعى أو الطبيعة التوحيدية لم تكن الغاية منه تحليل الطبيعة أو اثبات وجود الإنسان في الطبيعة بل اثبات الالهيات بحسرة أخرى بطريق بعدى أو اسقاط الالهيات على الطبيعة على نحو قبلى ، وبالتالي جعل الطبيعة متحدتاً رسمياً باسم « الله » . فإذا ما انتهى الأمر إلى أن تصبح الالهيات والطبيعيات علماً واحداً فذاك إنما يأتى كنتيجة وبطريق المصادفة وليس كمسلمة أو كنتيجة تصدية . الطبيعيات الهيات مقلوبة إلى أسفل والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى ، ولكن المهم بالنسبة لنا هو كيف استطاع العقل التوحيدي النظر إلى الطبيعة ، وهل يمكن أن يوجه العقل التوحيدي تحليل الطبيعة ؟ أن ما ظهر في نظرية الوجود هو أن كل تحليل طبيعى كان مقدمة لاثبات صفة الهية أو نفى أخرى . فتحليل الأعراض لاثبات حدوثها مقدمة لاثبات صفة القديم . وتحليل المثلين والمختلفين لنفى الشبه وتحليل الجسم لنفى صفة الجسمية عن « الله » ، وتحليل الأكوان والاعتمادات لنفى صفة المكانية عن « الله » ، وتحليل الجوهر لنفى صفة الجوهرية عن « الله » وتحليل الشيء لنفى صفة

(١١٤) مثلاً يقول الجوينى : « ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولاً (في الجزء الذى لا يتجزأ) ثم ننعطف على النظام ونوضح له آداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين » الشامل ص ١٤٣ .

الشيئية عن « الله » . ومع ذلك يمثل الفكر الطبيعى المستقل بؤادر
 صراع الفكر العلمى مع الفكر الدينى ، وصراع العقل لاثبات سلطته أمام
 طبيعة مستقلة لها قوانينها الملردة الثابتة . فالطبيعيات تدل أكثر ما تدل
 على بزوغ الفكر العلمى من ثاايا الفكر الدينى أكثر مما تدل على تحليل
 علمى للطبيعة . وذلك موجود فى تاريخ العلوم الطبيعية والرياضية وفى
 علوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات . وباعتبار آخر تمثل الطبيعيات
 الصراع بين تحليل الواقع والتعبير الانشائى ، وتكشف عن التباين بين
 الموقف العلمى والموقف الخطابى . وقد استعملت الطبيعيات كجزء من
 علم التوحيد المنهج التاملى الخالص أى أنها طبيعيات عقلية وليست طبيعيات
 علمية تقوم على التحليل المعملى وعلى التجارب العلمية وعلى القياس
 ومرض الغرور والتحقق من صحتها . ومع ذلك إذا ما احتاج العالم الى
 بمنس تصورات نظرية تساعد على اجراء التجارب العلمية فالطبيعيات
 العقلية تستلجج أن تمده بمثل هذه التصورات عن المداخلة والتركيب
 والمزج والاتحاد والملازمة والمجاورة . . . الخ . وهذا يحدث دائما فى
 تاريخ العلم المرتبط بالميثافيزيقا الخالصة أو بعلوم الحكمة . فإذا ما حدث
 اكتشاف علمى دائم لا يتغير فإن ذلك يحدث بالعرض وليس بالجوهز ،
 نتيجة لعمل الذهن فى التوحيد عن طريق وصف ظواهر الطبيعة وتحليل
 الواقع المادى . « الله » اذن رؤية وجهة للذهن نحو الطبيعة أو « فكرة
 محددة » كما يقول المذائقة . ومع ذلك ، وبالرغم من أن هذا الكلام فى
 « الدقيق » يبدو اقرب الى الطبيعيات منه الى الفكر الدينى الا أن الفكر
 الدينى يظهر من وراءه كافتراض بعيد غير محتمل الوقوع ، ولا يؤثر
 وجوده فى الوصف العقلى للطبيعة . اما ازمات العلم التى يمكن لميثافيزيقا
 انطبيعية أن تهدمها ببعض التمسورات لعلها فانها لا تحدث الا بعد نشأة
 العلم وتطبيق العلم وتوجيه العلم للحياة الانسانية .

تكشف اذن هذه المقدمات النظرية كلها عن أن التوحيد يمكن أن
 يقوم على اصول عقلية يمكن الوصول اليها مسبقا ، وهذا هو الذى أدى

بالفعل الى تأسيس نظريتي العلم والوجود (١١٥) . ويبدو في المؤلفات الكلامية الاولى وتظهر تدريجيا حتى تبلغ موضوعاتها في نظريتي العلم والوجود الموضوعات الكلامية نفسها (١١٦) ، ويصبح علم الكلام كله علما نظريا او انطولوجيا يتحدد فيه العلم والمنطق ، وتحلل العقل وتحليل الوجود حتى ليصعب بعد ذلك التفرقة بين علم الكلام والفلسفة والميتافيزيقا . ويبدو الحديث في الموضوعات الالهية وعلى رأسها التوحيد وكأنه حديث عارض راجع الى نقص في قدرة العقل على التنبؤ . او كان تطور هذه الموضوعات مرتبط بمرحلة معينة من تطور العلم ، فاذا ما تطور العلم واكتمل أصبح الوجود هو موضوع علم الكلام وعالم الكلام باحث الوجود ، والالهيات الانطولوجيا العامة ، والمتكلم هو الفيلسوف الميتافيزيقي الباحث في الوجود (١١٧) .

ويمثل علم الكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين الاساس العقلي للكلام

(١١٥) يقول الخياط مهاجما ابن الرواندي « ثم ان الماجن السفه ذكر ابا الهذيل فحكى عنه قولا قد كان ابو الهذيل يفاخر فيه على البحث والنظر ، وذلك لانه باب من ابواب الكلام شديد ، وهو اصل من اصول التوحيد عظيم ، وهو الكلام فيها كان ويكون وما يتناهى وما لا يتناهى . والكلام في البعض والكل ، وانما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين » الانتصار ص ٧ .

(١١٦) يقسم البيضاوي « طوابع الأنوار » الى مقدمة وكتب ثلاثة . تستغرق المقدمة بفصولها الاربعة الكتاب الاول كله ببابه الاول وفصوله الستة ، وبابه الثاني وفصوله الاربعة ، وبابه الثالث وفصلين أكثر من نصف الرسالة . كما يقسم التفتازاني « المقاصد » الى ستة ، تقسم المقدمات الخمسة الاولى . الاول « في المبادئ » ، والثاني في « الامور العامة » والثالث « في الاعراض » ، والرابع « في الجواهر » ، والخامس « في العقليات » . ولا تظهر موضوعات علم الكلام التقليدي الا في المقصد السادس « في الالهيات » المقاصد ص ١١١ وقد حاولنا في هذا الفصل « نظرية الوجود » رده الى حجه الطبيعي اسوة بباقي الفصول ، فقد كانت المصنفات القديمة حبلية به ، لا هروبا من الوجود بل لاعادة تأسيس موضوعات العلم ذاته على اساس من الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة في مرحلتها التاريخية الراهنة .

(١١٧) يقول التفتازاني « والمتقدمون على ان موضوعه الموجود من حيث يتميز عن الالهى » المقاصد ص ١٧ .

وللحكمة على السواء ، ويبرز في تعريف الموضوعات أوجه التشابه والاختلاف بينهما (٤١٨) . وبالرغم من اقتراب علم الكلام من علوم الحكمة إلا أنه يقوم على أساس عقلى خاص به وكأن هذا الانتقال من النقل الى العقل كان تطورا طبيعيا من داخله وليس تبنيا لعلوم الحكمة التى كانت فى حقيقة الامر اشراقية اكثر منها عقلية ، واسطورية فى بعض جوانبها اكثر منها واقعية ، فى حين كان علم الكلام صاحب نظرة حسية عقلية لم يتخل عنها الا فى النهاية عندها ضعفت عزائمه ووهنت قواه وتسرب اليه الايمان التقليدى من جديد . بل ان علم الكلام يقف احيانا من علوم الحكمة موقف العسداء ويرفض تصوراتها للعالم مثل قدم العالم والجواهر المفارقة (٤١٩) . ويذكر الحكماء دون تعيين . وأحيانا يعين احدهم وهو الذى بين احكام الوجود والعدم والواحد والكثير والواجب والممكن والمستحيل . والوجود والماهية ، ولديه تبلغ الفلسفة أقصى ما وصلت اليه من تجريد (٤٢٠) . فاذا كان مسار علم الكلام التقليدى وتطوره فى التاريخ يثبت ان النظرية العقلية سواء فى نظرية العلم او فى نظرية الوجود تخلو على الموضوع الالهى او ان الأساس العقلى يبتلع تدريجيا الموضوع نفسه فاننا بتطوير علم الكلام لمرحلة اخرى نصل الى صياغة نظرية عقلية شاملة تتلشى فيها الموضوعات الالهية حتى يصبح علم الكلام علما عقليا خالصا وحتى يتأسس العلم فى النهاية بتحويل موضوعه من موضوع حسى مادى وجدائى نفسى وهو التشخيص او التشبيه الى موضوع عقلى علمى خالص وبالتالي يتحقق مشروع علم الكلام الذى وضعه هو لنفسه وهو تأسيس علم أصول الدين فى مقدمات نظرية خالصة مثل نظريته العلم والوجود ، هذا المشروع الذى توقف منذ القرن الثامن حتى الحركات الاسلامية الحديثة ، وما كاد ينهض حتى خبا من جديد (٤٢١) . ويكون

(٤١٨) مطالع الأنوار ص ١٤٣ .

(٤١٩) المقاصد ص ١٨ .

(٤٢٠) هو ابن سينا ، المقاصد ص ١٩ .

(٤٢١) انظر بحثنا « كجوة الاصلاح » الندوة العلمية لكلية الآداب ، جامعة الرباط ابريل ١٩٨٣ وأيضا دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

أيضا قد تخلى عن منهج النص الحرفي أو المعنوي (التاويل) واعتمد على
القسمة العقلية الخالصة . هذه المقدمات النظرية التي تحتوى على نظرية
العلم ونظرية الوجود ليست من قبيل الترف العقلى أو الاستطراد أو
الاستعارة من علوم أخرى ، علوم الحكمة أو علوم الفقه والأصول أو
علوم التصوف بل هو آخر ما وصل اليه علم الكلام من تنظير للموضوعات
الإلهية (٤٢٢) . وهذا لم يمنع انه في بعض الأحيان عندها يضعف التنظير
تطل الالهيات بين الحين والآخر خاصة في الصياغات الأولى لنظرية العلم
وفي الصياغات الأخيرة لنظرية الوجود (٤٢٣) . لذلك كان استعمال علم
الكلام المتأخر للحجج النقلية قليلا للغاية لاعتماده على القسمة العقلية
وحدها ، ورغبته في إقامة نظرية عقلية خالصة على عكس علم الكلام
المتقدم الذي لا يتجاوز كونه تجهيجا لبعض النصوص في موضوع واحد
وشرحها (٤٢٤) . ومع ذلك فقد انتهت نظرية العلم اعتمادا على تحليل
العقل حده الى أن صار العقل فارغا بلا مضمون ، يعيش العقل على
نفسه ، وتظهر قواه بفعله الخاص ، فتتشعب التقسيمات حتى ولو لم
تكن بذات دلالة ، بالنسبة للموضوع الرئيسى ، وكان العقل عندما يبلغ
حدا من الصورية فانه يترك موضوعه الاساسى ويعيش على ذاته ، ويخرج
نسيجاً من الخطوط الهندسية المتسقة مع نفسها ، وينسج شبكة من
التقسيمات ونظاما من الأبنية ينطبق على كل موضوع ، ويكون هو الموضوع
المثالى للعقل المتسق مع بنية العقل ذاته . فاذا ما تحول العقل الى الوجود
فانه يحوله أيضا الى وجود صورى ، وكان العقل يصف ذاته ، فالعقل
الصورى والوجود الصورى صنوان .

والسؤال الآن : هل تكفى نظريتنا العقل والوجود وحدهما لإقامة
العلم ؟ صحيح أن العقل هو العلم ، والوجود هو المعلوم . ولكن العقل

(٤٢٢) المقاصد ص ٢١ .

(٤٢٣) طوابع الأنوار ص ٩٢ ، الشايل ص ١٠٥ .

(٤٢٤) وذلك منذ « الفقه الأكبر » لأبى حنيفة حتى « الابانسة »
للأشعرى .

والوجود كليهما يظهران في الشعور ، والعلم والمعلوم كلاهما بعدان للشعور . ومن ثم احتاجت نظرية العلم ونظرية الوجود الى نظرية ثالثة هي نظرية الشعور . وكما تقوم نظرية العلم بتحليل العلم ونظرية الوجود بتحليل الوجود فان نظرية الشعور تقوم بتحليل الشعور واكتشاف العقل والوجود كبعدين للشعور . وعلى هذا النحو يمكن التغلب على هذين الانحرافين الصوري والمادى في نظريتي العلم والوجود بايجاد الشعور كطرف يظهر فيه العقل والوجود . فالعقل هو الجانب العاقل للشعور ، هو الذات العاقلة ، والوجود هو الجانب الوجودي للشعور أو هو الموضوع الموجود . يستطيع تحليل الشعور القضاء على صورية العلم وصورية الوجود على السواء . والشعور قادر على اعطاء مادة جديدة حسبة ومتجددة يقوم العقل بتحليلها . ومن ثم لا يعيش العقل على ذاته ، ولا يتحول الى مجرد آلة نسيج لتصورات وتقسيمات بل يعمل في تحليل مضمون التجارب التي يقدمها الشعور والتي تكشف عن نفس التجارب التي منها تنبثق النصوص الكلامية والدينية (٤٢٥) . والحقيقة أن تحليل الشعور ليس غريبا على مادة الكلام بل متغلغل فيها مطمور داخل القسمة العقلية وتحليلات الوجود . تظهر كلمة شهادة الوجدان كثيرا على أنها حجة . والوجدانيات ، شهادة الحس الباطنة ، أحد مصادر العلم طبقا لنظرية العلم ، فإذا كانت المقدمات النظرية لعلم الكلام قد أعطتنا :

١ — نظرية عقلية محكمة تعبر عن أقصى ما وصل اليه العلم من تنظير عقلى ولكن تحكمها ثنائية عقلية متطهرة تعبر عن تصور دينى للعالم وهى المثالية العقلية التى تعبر عن الإيمان الدينى التقليدى .

٢ — نظرية وجودية محكمة تعبر عما وصل اليه علم الكلام من تنظير عقلى فى وصف الوجود ، ولكن تحكمها نفس الثنائية المتطهرة

(٤٢٥) « ولأن ابتناؤه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح » . شرح التفتازانى ص ١١ .

التي تقسم العالم الى قطبين ، قطب موجب وآخر سالب ،
وتجعل العلاقة بينهما علاقة اولوية وشرف ، علاقة نقص
وكمال .

وعلى هذا النحو تكون مهمتنا اذن في تطوير هذه المقدمات النظرية
كالاتى :

١ - تحويل القسمة العقلية ، وهو الطابع الغالب على نظرية
العلم التي تعبر عن الموقف الدينى المتطهر الى تحليل عقلى
خالص لا يتبع أسلوب القسمة بل التحليل المتشعب الاتجاه
الذى يكشف عن البناء الشعورى للموضوع .

٢ - تحويل القسمة الوجودية ، وهو الطابع الغالب على نظرية
الوجود الى خبرات شعورية بالعالم تكشف عن ماهيته ،
وتكون موضوعا للتحليل العقلى .

فإذا كان علم الكلام القديم قد تطور من مرحلة الحجة النقلية الى
مرحلة الحجة العقلية الى مرحلة التحليل الوجودى الخالص فانه يمكن
أن ينتقل الآن الى مرحلة جديدة وهى مرحلة التحليل الشعورى للموضوعات
من خلال الخبرات الحية ، ويكون المعلوم هو المشعور به . فعلم الكلام
نشأ وتطور ولم يتوقف تطوره الا في عصر الشروح والمخصصات ، والعصر
الثانى للنقل والترجمة عن الحضارات المجاورة (٤٢٦) . فمن الممكن اذن
تطويره من جديد خاصة واننا باحثين منتسبين الى الحضارة ولسفسا
مستشرقين خارجين عنها او عليها . فهى جزء منا ومن تصورنا للعالم ومن
وجودنا ونحن جزء منها كتحقق تاريخى لها ، ثقافة ، ونظما ، ودافعا .
مفسر الحضارة من جديد وثقل من طورها الثانى الذى توقفت فيه فى
القرون السبعة الأخيرة الى طورها الثالث الذى تلحق به تطورها الاول

(٤٢٦) العصر الثانى للترجمة هو القرن الماضى وهذا القرن فى
مقابل العصر الاول الذى تمت فيه الترجمة ، فى القرنين الثانى والثالث
الهجريين .

في القرون السبعة الاولى . فلسنا امام علم مقدس بل امام نتائج تاريخي خالص ، حسب كل عصر ثقافته وتصوره فيه . وتصوير القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي كما ان تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا ومستوانا الثقافي . فاذا استطاع باحث او جماعة من الباحثين الوعى بروح العصر وباحتياجاته ومتطلباته فانه يمكنه ويكثفهم تطوير العلم به ، وان يؤرخ لعلم الكلام بهذا التصور الجديد كما تؤرخ حاليا طبنا للمراحل القديمة ، مرحلة الحجة العقلية ، مرحلة التحليل العقلي ، مرحلة التحليل الوجودي . ويطبق هذا المنهج الشعوري على خطوتين :

١ — يقرأ النص القديم وغالبا ما يكون نصا سوريا عقليا مجردا فيشعر القارئ بشيء ، ويكون هذا الشيء هو المادة الناقصة فيكمل تحليل النص به . ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر فان مادة الشعور تعبر عن البناء النفسي المعاصر . وكثيرا ما يكون النص مادة صرفة مثل التحليل الفزيولوجي للحس ، وهنا يبدو الشعور وكأنه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلي الشعوري واعطاء نظرية في الادراك شعورية بقدر ما هي فزيولوجية . واذا وجد الشعور نفسه امام نص كوني يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على انها نفوس حية عاقلة وتصور للفيض وللعقول العشرة وكل ما يقال عن المفارقات فان الشعور يبدأ بتحليله العقلي ويعيد بناء الموضوع على اساس عقلي حتى يتلاشى التشخيص والخيال والاشراقيات .

٢ — نظرا لأن تحليلات القدماء لا تكفى اذ يغلب عليها التحليل العقلي للوجود الصوري فائنا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الانساني او من روح العصر . وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلي وشعر الفرق فانه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبرا عن احتياجات العصر (٤٢٧) . ولما

كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القديم فانه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة في عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية . واذا كان القدماء ايضا قد استعملوا امثال العرب فاننا نعتد ايضا على الامثال العامة بل وعلى الازجال التي تعبر عن روح الشعب على نحو قد يكون اصدق من الادب المدون .

ولما كان الشعور في حقيقته وعيا ، وكان الوعي في واقع الامر وعيا اجتماعيا ، فان منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعى . فالشعور ليس وعيا خالسا منعزلا عن محيطه ودوائره ، عالم الاشياء ، وعالم الآخرين ، بل هو وعى اجتماعى يكشف عن بناء الواقع ومكوناته (١٢٨) . ولما كان الواقع هو في نهاية الامر تراكم للماضى ، واحد مراحل التاريخ فان الوعي الاجتماعى هو ايضا وعى تاريخى . وعلى هذا النحو يتحول علم الكلام القديم من الحجة النقلية الى التحليل العقلى الى وصف الوجود ثم يصب في نهاية الامر في التحليل الاجتماعى والسياسى للوعى التاريخى في حياة الامة . وعلى هذا النحو يعود علم الكلام الى نشأته الاولى الى علم اصول الدين حيث صبت فيه الامة القديمة تاريخها وصراعاتها وازماتها وقرأت واقعها في العقيدة كما يبدو ذلك في عقائد الفرق . ولربما يستطيع جيلنا نحن ان يقرأ في عقائده اليوم كما فعل القدماء تاريخه وصراعاته وازماته فتتصل ثورته من خلال عقيدته .

(٤٢٨) انظر بحثنا « من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعى » دراسات اسلامية ص ٣٤٩ — ٣٩٢ .

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٣	الاهداء
٧	مقدمة : من الدعاء للسلطين الى الدفاع عن الشعوب
	الباب الاول
	المقدمات النظرية
	الفصل الاول
	تعريف العلم
٥٥	اولا : مقدمة
٥٧	ثانيا : تسميته
٥٧	١ — علم الكلام
٦٣	٢ — علم اصول الدين
٦٦	٣ — علم التوحيد
٦٨	٤ — الفقه الاكبر
٦٩	٥ — علم العقائد
٧٢	ثالثا : حده
٧٢	١ — نقد التعريف القديم
٧٥	٢ — وضع تعريف جديد
٨٢	رابعا : موضوعه
٨٢	١ — ذات الله
٩٠	٢ — الصفات والاعمال
٩٣	٣ — ذات الرسول
٩٧	٤ — الامور العامة

الموضوع	صفحة
خامسا : منهجه	١٠٠
١ — المنهج الايماني	١٠٠
٢ — المنهج الدفاعي	١٠١
٣ — هل الجدل علم ؟	١٠٤
سادسا : مرتبته	١٠٣
١ — من حيث الموضوع	١١٣
٢ — من حيث المنهج	١١٧
٣ — من حيث الاولوية	١٢١
٤ — من حيث الغاية	١٢٢
سابعا : وجوبه	١٢٦
١ — العامة والخاصة	١٢٦
٢ — اقسام الواجبات	١٣٢
٣ — الكفاية والعين	١٣٢

الفصل الثاني

بناء العلم

اولا : مقدمة	١٤١
ثانيا : ظهور الموضوعات من خلال الفرق ، وظهور الفرق من	
خلال الموضوعات	١٤٦
١ — ظهور الموضوعات من خلال الفرق (التنبية والرد) في مقابل ظهور الفرق من خلال الموضوعات (التمهيد)	١٤٧
٢ — من الفرق الى الموضوعات او من الموضوعات الى الفرق	١٤٩
٣ — من الفرق ثم الموضوعات بلا بناء الى الفرق ثم الموضوعات المبنية	١٥٣

الموضوع	صفحة
ثالثا : من المسائل الى الموضوعات ، ومن الموضوعات الى الاصول	١٥٧
١ — من الاقوال المتفرقة الى الموضوعات المتناثرة	١٥٧
٢ — من الموضوعات الى الفصول ومن الفصول الى الأبواب	١٦٣
٣ — من الفصول والأبواب الى القواعد والاصول	١٦٨
رابعا : من الاصول الى البناء	١٧٨
١ — نظرية الذات والصفات والأفعال	١٧٨
٢ — المقدمات والالهيات والسمعيات	١٨٢
٣ — الالهيات والنبوات والسمعيات	١٨٩
خامسا : من بناء العلم الى عقائد الايمان	١٩٤
١ — احكام العقل الثلاثة واحصاء العقائد حول الله والرسول	١٩٥
٢ — استغناء الله عن كل ما سواه واقتضار كل ما عداه اليه	٢٠٠
٣ — سقوط الالهيات والاستسلام التام للسمعيات	٢٠٢
سادسا : خاتمة : المصنفات القديمة	٢٠٣

الفصل الثالث

نظرية العلم

اولا : نشأة نظرية العلم وتطورها	٢٣١
١ — مصطلح نظرية العلم	٢٣١
٢ — غياب نظرية العلم	٢٣٠
٣ — ظهور نظرية العلم كنظرية في المعرفة	٢٣٣
٤ — تداخل نظريتي العلم والوجود	٢٣٦
٥ — نظرية العلم كنظرية في المنطق	٢٣٧

الموضوع	صفحة
٦ — اختفاء نظرية العلم	٢٤١
٧ — بناء نظرية العلم	٢٤٤
ثانيا : تعريف العلم	٢٤٧
١ — الشك والظن والوهم	٢٥٠
٢ — الجهل	٢٦٠
٣ — التقليد	٢٦١
٤ — المطابقة في العلم	٢٦٨
ثالثا : أقسام العلم	٢٧٧
١ — العلم الانساني	٢٧٧
٢ — العلم بديهى ضرورى او استدلالى نظرى	٢٧٩
٣ — اثبات العلم الضرورى	٢٨٣
٤ — اثبات العلم النظرى	٢٩٢
رابعا : النظر يفيد العلم	٢٩٦
١ — تعريف النظر	٢٩٦
٢ — قسمة النظر	٢٩٧
٣ — النظر الصحيح يفيد العلم	٢٩٩
خامسا : كيف يفيد النظر العلم ؟	٣١٧
١ — نظرية التوليد	٣١٨
٢ — شروط النظر	٣٣٠
سادسا : وجوب النظر	٣٣٤
١ — الوجوب السمعى	٣٣٥
٢ — الوجوب العقلى	٣٤٠
٣ — اول الواجبات	٣٤٩
٤ — موضوع النظر	٣٦٢

صفحة	الموضوع
٣٦٧	سابعاً : طرق النظر
٣٦٩	١ — التعريف
٣٧٠	٢ — الاستدلال
٣٧٢	٣ — القياس
٣٧٤	٤ — القياس « الدينى »
٣٧٧	٥ — المقدمات
٣٧٧	(أ) المقدمات القطعية
٣٨٦	(ب) المقدمات الظنية
٣٨٨	ثامناً : مناهج الأدلة
٣٩٠	١ — نقد الدليل النقلى
٤٠٣	٢ — الدليل العقلى

الفصل الرابع

نظرية الوجود

٤١١	أولاً : نشأة نظرية الوجود وتطورها
٤١١	١ — مصطلح نظرية الوجود
٤١٢	٢ — غياب نظرية الوجود
٤١٣	٣ — نشأة نظرية الوجود
٤٢٠	٤ — بناء نظرية الوجود
٤٢٦	٥ — اختفاء نظرية الوجود
٤٣٠	ثانياً : ميثاقنا الوجود أو الأمور العامة (الواجب)
٤٣١	١ — الوجود والعدم
٤٣٢	(أ) قسمة المعلوم
٤٣٦	(ب) هل المعلوم معلوم أو موجود ؟
٤٤١	(ج) هل المعلوم شئ ؟
	(د) هل هناك واسطة بين الوجود والعدم
٤٤٥	(الحال) ؟
٤٤٨	(هـ) ماذا يعنى الوجود ؟
٤٥٣	(و) هل الوجود فى الذهن أم فى الواقع
٤٥٤	٢ — الماهية
٤٥٥	(أ) الماهية البسيطة والماهية المركبة

الموضوع	صفحة
(ب) هل الوجود نفس الماهية أم جزؤها أم زائد عليها ؟	٤٥٧
(ج) هل الماهيات مجعولة يحتاج بعضها البعض	٤٦٠
٣ — الوجود والامكان والاستحالة	٤٦١
(١) أحكام العقل الثلاثة	٤٦٢
(ب) أحكام الوجود	٤٦٦
(ج) أحكام الامكان	٤٦٩
(د) أحكام القديم	٤٧٢
(هـ) أحكام الحدوث	٤٧٤
٤ — الوحدة والكثرة	٤٧٦
(١) الوحدة	٤٧٧
(ب) الكثرة	٤٧٩
٥ — العلة والمعلول	٤٨١
ثالثا : فينومينولوجيا الوجود (الاعراض)	٤٨٩
١ — تعريف العرض واثباته وقسمته وأحكامه وغاياته	٤٩٠
٢ — الكم	٥٠٥
(١) العدد	٥٠٧
(ب) المقدار	٥٠٧
(ج) الزمان	٥٠٨
(د) المكان	٥١٠
٣ — كيف	٥١٢
(١) الكيفيات المحسوسة	٥١٤
١ — الملموسات	٥١٩
٢ — المبصرات	٥٢١
٣ — المسموعات	٥٢٣
٤ — المذوقات	٥٢٥
٥ — المشمومات	٥٢٦
(ب) الكيفيات النفسانية	٥٢٧

الموضوع	صفحة
(ب) الكيفيات النفسانية	٥٢٧
١ — الحياة	٥٢٨
٢ — العلم	٥٢٩
٣ — الارادة	٥٣٤
٤ — القدرة	٥٣٥
٥ — بقية الكيفيات النفسانية	٥٤١
(ج) الكيفيات الكمية	٥٤٢
(د) الكيفيات الاستعدادية	٥٤٣
٤ — النسبة	٥٤٣
٥ — الاضافة	٥٥١
رابعاً : انطولوجيا الوجود (الجواهر)	٥٥٤
١ — الجوهر الفردي	٥٥٧
٢ — عوارض الاجسام	٥٧٦
(١) القدم والحدوث	٥٧٦
(ب) البقاء والبقاء والاعادة	٥٨٣
(ج) هل تتغير الجواهر عن الاغراض ؟	٥٨٧
(د) هل الاجسام متجانسة ؟	٥٨٩
٣ — اقسام الجسم	٥٩١
(١) الافلاك	٥٩٤
(ب) الكواكب	٥٩٦
(ج) العناصر	٥٩٧
(د) المركبات التي لا مزاج لها	٥٩٩
(هـ) المركبات التي لها مزاج	٦٠٥
٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟	٦١٣
(١) النفس	٦١٤
(ب) العقل	٦١٩
(ج) هل هناك جن وشياطين ؟	٦٢٢
٥ — خاتمة	٦٢٧
فهرس الموضوعات	٦٣٧

رقم الايداع بدار الكتب

٨٨ / ١٦٢٠

١٧٧ — ١٣٣ — ٠٧٠ — ٥

دار النهر للطباعة .

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقلل الإصلاح الديني من عمرته بعد كبرونه، ويحول إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت نهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها.

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، و« رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده، و« تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامي كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة « دساتير الرئيسة للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، » . تبي يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان فاسي إلى شهادة عملية على العصر ، وتساعد على التغيير الاجتماعي .

« المقدمات النظرية » هو المجلد الأول من هذه المحاولة يحتوي على الباب الأول بفصوله الأربعة: الأول - تعريف العلم موضوعاً ومنهجاً وغاية . والثاني - بناء العلم الذي تم في العقلية والسمعية وانهار في عقيدتي الله والرسول . والثالث - نظرية العلم التي تركز على الأدلة الحسية والعقلية اليقينية والأدلة النفسية الظنية . والرابع - نظرية الوجود والتي تظهر فيها الطبيعيات كموضوع أول للعلم قبل الاهليات، ولو استمرت هذه المقدمات النظرية التي احتوت ثلاثة أرباع العلم لكان بإمكانها ابتلاع السمعية ونحو يلها إلى عقليات كما تحولت الاهليات .

مكتبة مذبول

٦ ميدان طلوع حبيب - القاهرة ت : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢